ANNALES DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE DE VULGARISATION

Tome XXVI.

CONFÉRENCES

AU MUSÉE GUIMET

1901-1902 et 1902-1903.

CONFÉRENCES

FAITES AU

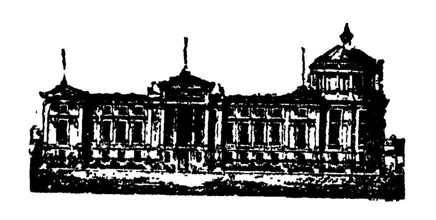
MUSÉE GUIMET

EN

1901-1902 et 1902-1903

PAR

L. DE MILLOUÉ



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE 28,

—

1907

LE TIBET

EST-IL SUR LE POINT DE S'OUVRIR AUX ÉTRANGERS?

Aperçu de l'histoire générale de ce pays.

(8 DÉCEMBRE 1901).

A plusieurs reprises déjà nous avons eu à vous parler ici du Tibet sous le rapport de sa géographie, de son ethnographie, de ses arts, surtout de sa religion si intéressante non seulement par les modifications profondes qu'elle a fait subir au Bouddhisme indien primitif, mais encore au point de vue plus général de l'évolution et des manifestations du sentiment religieux ; mais jusqu'à présent nous avons peut-être beaucoup trop négligé son histoire qui n'est pourtant pas dénuée d'intérêt.

Néanmoins, quelque insuffisants que soient les courts aperçus qui vous ont été donnés de cette histoire, je n'aurais pas songé à en faire le sujet d'une nouvelle causerie — l'histoire du Tibet étant, d'un côté, très obscure, et de l'autre presque tout entière comprise dans celle de sa religion — s'il ne s'était produit tout récemment un fait nouveau de véritable actualité, susceptible, je crois, de justifier une étude plus approfondie.

Je veux parler de l'ambassade envoyée cette année par le Dalaï-Lama à la Cour de Saint-Pétersbourg.

A la tête de cette ambassade se trouve un personnage qui n'est pas un inconnu pour beaucoup d'entre vous, le Lharamba Tsanit Khanpo Agouan Dordji, qui a célébré ici-même un office lamaïque le 17 juin 1898.

Je n'ai pas besoin de vous rappeler, je pense, que depuis que la Chine a été obligée d'ouvrir ses portes aux étrangers — ce qu'elle ne fait d'ailleurs qu'en rechignant et avec le plus de réticences possible — il n'y a plus sur le globe terrestre qu'un seul pays encore fermé aux Européens, le Tibet. Partout ailleurs, si l'étranger ne peut pénétrer dans une région quelconque, c'est qu'il est arrêté par des obstacles matériels,

le climat, l'absence de routes, le manque de ressources pour s'approvisionner, ou bien que la férocité des naturels rend les explorations trop dangereuses ; danger qui souvent n'est pas en rapport avec l'intérêt que l'on peut avoir à tenter l'entreprise.

Au Tibet il n'en va pas de même. C'est de parti bien arrêté que l'étranger est consigné aux frontières.

Trafiquant ou explorateur, à peine a-t-il mis le pied sur le territoire tibétain qu'on le prie, avec toutes les formes de la politesse la plus chinoise, de s'en retourner chez lui au plus vite, et on l'y contraint par la force s'il fait mine de vouloir passer outre.

Avec les explorateurs officiels, chargés de missions scientifiques, dûment accrédités auprès du gouvernement chinois, et susceptibles par conséquent de provoquer des incidents diplomatiques dont on ne peut prévoir les suites et en tout cas toujours désagréables, on a un peu plus de ménagements. On leur assure qu'ils pourront aller partout où ils voudront ; mais sous prétexte de leur faire honneur et d'assurer leur sécurité, on les entoure d'une protection proche parente d'une surveillance de police, et, en tout cas, on trouve toujours un moyen quelconque

de les empêcher de s'approcher à moins d'une quarantaine de kilomètres de Lhasa, la cité sainte.

A quelles causes, à quel état d'esprit peut-on attribuer cet ostracisme intransigeant qui ne se rencontre nulle part au même degré, même chez les populations entièrement sauvages ?

Tibétains et Chinois se rejettent réciproquement la responsabilité de cet état de choses. Chacun, à les entendre séparément, serait heureux de vous recevoir à bras ouverts, mais l'autre est intraitable.

Tout bien considéré, il est à peu près certain que la responsabilité des mesures prises contre les étrangers incombe pour la plus grande partie au gouvernement chinois, protecteur et exploiteur du Tibet. Ne savons-nous pas, d'ailleurs, que depuis le commencement du seizième siècle la Chine a adopté la politique de la porte fermée, — mesure provoquée sans doute et légitimée par les exactions et les violences des premiers navigateurs européens — affirmée encore plus énergiquement à partir de l'avènement de la dynastie Ta-t'sing vers le milieu du dix-septième siècle.

Le Tibet, au contraire, paraît avoir été libéralement ouvert à tous venants jusqu'à l'établ'sse-

ment définitif du protectorat chinois sous le règne de l'empereur K'ien-long, en 1751.

On ne voit pas, du reste, quelle raison les Tibétains auraient eu à s'isoler du monde, tandis que les Chinois avaient tout intérêt à se réserver exclusivement les relations commerciales avec ce pays, et, au point de vue politique, à empêcher l'immixtion d'éléments étrangers, antipathiques à leur caractère et susceptibles d'ébranler leurs institutions nationales, dans une région si merveilleusement appropriée par sa configuration naturelle et ses conditions climatériques pour servir de frontière protectrice à leur empire. Quant à la raison tirée de la jalousie des Lamas à l'égard des religions étrangères, elle ne paraît pas sérieuse, et, en tout cas, cette jalousie assez tardive — puisqu'elle ne s'est manifestée qu'après les dix-sept années de séjour à Lhasa de la mission catholique du Père Orazio della Penna di Billi — serait en contradiction flagrante avec le caractère à la fois tolérant et propagandiste du Bouddhisme. Les Lamas — c'est du moins ce que m'a affirmé le Khanpo Agouan Dordji — loin de la redouter, appelleraient de tous leurs vœux la controverse avec les propagateurs du christianisme et de l'islamisme. Il paraît beaucoup plus probable que les Chinois

ont su exciter habilement les appréhensions du gouvernement tibétain au point de vue de l'intégrité de sa puissance. Les conquêtes de l'Angleterre aux Indes, ses empiètements successifs sur le Cachemire, Sikhim, le Boutan, le Népâl, ont certainement été, à partir de la fin du dix-huitième siècle, des éléments puissants de la fermeture du Tibet, opérée spécialement contre les Anglais et par crainte de leur insatiable ambition.

Voyons donc quelle est la situation actuelle du Tibet.

C'est une contrée pauvre et aride, d'un climat rigoureux malgré sa proximité du tropique, d'un accès extrêmement difficile en raison de l'élévation des chaînes de montagnes qui l'entourent de toutes parts (Himalaya, Nan-chan, Kouen-lun) et sont particulièrement inaccessibles à l'ouest et au sud. Il manque totalement de forêts, et par conséquent de bois, soit pour la construction, soit pour le chauffage et tout autre usage industriel. Ses terres arables, situées exclusivement dans les vallées abritées, n'ont qu'une très faible superficie et en raison de la longueur des hivers ne donnent que des récoltes presque insignifiantes. Son industrie, à peu près nulle, suffit à grande peine aux besoins de la population. Ses seules richesses sont les pâturages, qui nour-

rissent de nombreux troupeaux de moutons et de yacks, et les mines d'or, de cuivre, d'étain, de zinc, de fer, de plomb argentifère, de charbon, et même, dit-on, de pierres précieuses, améthystes, turquoises, etc.; mais ces mines ne sont pas exploitées et ne pourront pas l'être de longtemps faute de routes à l'intérieur et de moyens aisés de communication avec l'extérieur, les cols ou défilés praticables atteignant cinq mille mètres d'élévation dans l'Himalaya, et trois ou quatre mille mètres de côté des Kouen-lun et des Nanchan. Il n'a guère qu'une valeur politique comme clef de l'Asie, dont presque tous les grands fleuves ont leurs sources dans ses montagnes.

Placé entre trois puissants voisins — Chine, Angleterre et Russie — le Tibet ne paraît pas avoir plus d'inclination pour l'un que pour l'autre, et, tiraillé entre ces trois convoitises, si on le consultait il opinerait sans doute pour une indépendance absolue. S'il est actuellement tributaire du Chinois qui, sous prétexte de le protéger, l'exploite commercialement, il professe pour le *Kitai* une haine profonde qui se manifeste par de fréquentes révoltes, et tend de plus en plus à secouer son joug. Il se rend compte, depuis les événements récents de la faiblesse de l'empire

chinois aussi impuissant à le défendre qu'à conserver sur lui une autorité plus nominale que réelle.

Il redoute l'Anglais établi au Cachemire, au Ladak, au Népâl, à Sikhim, en Birmanie, bientôt au Boutan, qui le presse et menace de franchir ses frontières. C'est l'ennemi.

Le Russe, l'*Oros*, lui semble moins étranger. Depuis plus d'un siècle, des relations commerciales, peu importantes à la vérité, se sont établies ; le drap moscovite vient sur les marchés du Tibet faire concurrence au *p'roug* national, et l'auréole de respect et d'amour religieux dont ses sujets entourent le Tsar, bien dans les cordes du caractère tibétain, prête au « Grand Empereur blanc » l'aspect divin que ce peuple superstitieux se plaît à attribuer aux dieux incarnés sur la terre pour le bonheur de l'humanité. De plus, par la Sibérie, le Russe voisine en rapports amicaux avec la Mongolie et le Tibet. Une partie importante de la population sibérienne, les Bouriates, est bouddhiste du rite lamaïque et reconnaît l'autorité spirituelle du Dalaï-Lama ; nombre d'entre eux viennent faire leurs études théologiques dans les monastères tibétains, et quelques uns même remplissent de hautes fonctions à la cour de Lhasa. S'il doit être un jour absorbé par

l'un de ses voisins, les préférences du Tibet semblent être pour la Russie.

A ce point de vue, l'ambassade actuelle a l'importance caractéristique d'un fait inouï jusqu'à ce jour : jamais, depuis la constitution de sa nationalité sous le sceptre de Srongtsan Gampo, en 630, le Tibet n'a envoyé d'ambassade ailleurs qu'à la Cour de Chine.

Le chef de cette ambassade, le Lharamba Tsanit Khanpo Lama Agouan Dordji, est un Bouriate sibérien. Venu au Tibet à l'âge de vingt ans, il conquit dans les monastères-universités de Lhasa le grade de Lharamba ou Docteur en théologie et eut l'honneur d'être choisi pour l'un des précepteurs du Dalaï-Lama actuellement régnant. A la majorité de ce Pontife, il fut élevé aux dignités de *Khanpo* (titre équivalent à celui de Cardinal et de *Tsanit* ou Membre du Conseil privé.

En 1898, il fit un premier voyage à Saint-Pétersbourg, sans mission officielle, pour s'instruire, disait-il, de la civilisation occidentale; puis, sur le conseil du prince Ouktomski, à qui il avait été recommandé par ses compatriotes Bouriates, vint à Paris où il fit un assez long séjour coupé par une courte visite en Angleterre. Or, il est intéressant de constater que le Musée Guimet fut pour quelque chose dans ce voyage à Paris,

au cours duquel il célébra au Musée un office boudhique auquel plusieurs d'entre vous se rappellent certainement d'avoir assisté, mais ne se doutent peut-être pas que le zélé Lama en a profité pour consacrer au Bouddha la France et Paris en particulier.

Vous vous souvenez, sans doute, qu'en février 1891 et en octobre 1892, trois prêtres japonais avaient déjà célébré au Musée deux cérémonies boudhiques. Rentrés au Japon, MM. Koidzoumi et Hoguen d'un côté et M. Horiou Toki de l'autre, publièrent des comptes-rendus de ces sollennités en constatant le recueillement respectueux des assistants parisiens, et exprimant l'espoir que la semence de bouddhisme qu'ils avaient sémée pourrait peut-être germer et fructifier un jour. Ces récits, je ne sais comment, étaient parvenus à Lhasa, et M. Agouan Dordji avait été chargé de s'enquérir de leur authenticité et de se renseigner sur le « Grand Temple » où s'étaient accomplies ces cérémonies auxquelles la cour pontificale de Lhasa attachait un grand intérêt.

L'année suivante, il revenait à Saint-Pétersbourg, chargé cette fois de faire, avec l'agrément de l'empereur, une tournée pastorale chez les populations bouddhistes du sud-est de la

Russie qui relèvent au point de vue spirituel de l'autorité du Dalaï-Lama.

Enfin, cette année même, il arrivait de nouveau comme chef de l'ambassade qui est en ce moment-ci encore à Saint-Pétersbourg, Rien n'a transpiré des questions soulevées à cette occasion, mais il est à supposer qu'il s'agit d'établir les bases d'un rapprochement commercial avec la Russie qui aurait pour conséquence inévitable l'ouverture plus ou moins complète du Tibet aux étrangers. Cette perspective donne un intérêt d'actualité à un aperçu rapide de l'histoire de ce pays encore si peu connu.

Cette histoire, il ne faut pas nous faire d'illusion, est incertaine, obscure et presque entièrement légendaire en tout ce qui touche réellement le Tibet; elle ne présente quelque garantie que dans les faits rapportés par les historiens chinois et encore seulement en ce qui concerne les relations politiques des deux peuples; car on sait combien les Chinois eux-mêmes sont portés à accepter et présenter comme vérités le merveilleux et la légende. Nous ne pouvons donc faire aucun fond sur les sources indigènes, sauf peut-être en ce qui regarde l'histoire religieuse, à condition, bien entendu, d'en éliminer l'éternel merveilleux et certaines erreurs chronologiques

trop flagrantes dont n'est pas exempt même le célèbre historien du Bouddhisme, Târânâtha, qui vécut de 1573 à 1650 et fut supérieur du monastère Sakya de Kouren.

Les sources chinoises sont plus sérieuses surtout depuis la seconde moitié du dix-septième siècle, époque où le Tibet fut placé sous le protectorat de la Chine. Quant aux écrits des voyageurs et auteurs européens, depuis Guillaume Rubruquis, envoyé par saint Louis en 1253 comme ambassadeur auprès du Grand Khân de Tartarie, jusqu'aux explorateurs de nos jours, ils ont plus de valeur géographique et ethnographique qu'historique, car sur ce dernier point ils ne peuvent guère rapporter que les traditions indigènes ou bien emprunter leurs documents aux Annales de la Chine, quand ce n'est pas tout simplement à la « Description du Tubet », ouvrage chinois composé vers le milieu du dix-huitième siècle, sous le règne de l'empereur K'ièn-long, traduit en russe par le P. Hyacinthe Pitchurinski et dont Klaproth a publié une traduction française revue sur l'original chinois dans les volumes IV et VI du Nouveau Journal Asiatique.

Naturellement, l'histoire légendaire du Tibet a la prétention de remonter jusqu'aux temps de la création du monde, sans se soucier d'ailleurs des

contradictions chronologiques les plus évidentes. Si nous l'en croyons, les premiers habitants du pays, qui avaient pour aïeul un singe, vécurent misérablement sur quelques pics de montagnes émergeant des eaux qui couvraient alors tout le Tibet, jusqu'au moment où touché de leurs souffrances le Bodhisattva Mandjouçri fit écouler ces eaux en leur ouvrant des passages à travers les montagnes qui le séparent de la Chine et de l'Inde. D'autres traditions attribuent cet exploit, ainsi que le mérite d'avoir donné aux Tibétains les premiers éléments de leur civilisation, au Bodhisattva Avalokiteçvara, devenu du reste le patron attitré du Tibet sous le nom de Tchanrési (*Spyan-ras-gzigs*). Vers l'an 900 avant notre ère, le Tibet aurait reçu avec le bouddhisme (on se rappelle que la date la plus éloignée de la mort du Bouddha ne remonte pas au-delà de 478) une civilisation plus avancée et aurait été constitué en royaume par un prince indien, de la famille des Çâkyas, neveu ou peut-être même fils du Bouddha Çâkyamouni, échappé au massacre général des guerriers de sa tribu.

Mais passons sur toute cette série de faits invraisemblables qui ne donnent pas même l'illusion de l'histoire — dont on ne peut retenir comme pouvant avoir quelque réalité que la fon-

dation en 137 avant J.-C., d'un monastère bouddhique bientôt ruiné par les Bonpos — pour arriver au septième siècle de notre ère, à la période qu'on peut dire historique, c'est-à-dire celle à partir de laquelle nous avons le témoignage des historiens chinois, et encore ici l'histoire proprement dite nous est servie par les Tibétains comme un accessoire de l'histoire religieuse et seulement autant qu'elle est nécessaire pour expliquer les faits de cette dernière. Cette période commence vers 630 avec le règne de Srongtsan Gampo, le Loungdzan des Chinois, qui fonda le royaume du Tibet en soumettant et réunissant sous son sceptre les tribus batailleuses jusque-là en guerres continuelles entre elles. A leur tête, il fait en Chine des incursions fréquentes si désastreuses pour l'empire chinois que le grand empereur Taï-tsoung, de la dynastie des T'ang, dût pour obtenir la paix lui accorder la main de sa fille ou de sa nièce, la princesse Wen-tching, avec le titre de prince impérial. Peu de temps auparavant, Srongtsan Gampo avait également épousé la princesse Bhrikoutî, fille d'Ansouvarman, roi du Népal. A partir de ce moment, Srongtsan Gampo se donne la tâche d'initier ses sauvages sujets à la civilisation chinoise ; il éta-

blit sa capitale à Lhasa, alors un simple village, et se construit sur le mont Marpori « la montagne rouge » un château qui deviendra plus tard le célèbre Potala (ou Bouddhala). A l'instigation de ses deux femmes, il introduit le bouddhisme dans ses états et envoie dans l'Inde son ministre Thoumi Sambhota chercher des livres et un alphabet propre à rendre le langage tibétain. Enfin il fonde le temple célèbre de Lhaséi-ts'o-K'ang, et les monastères de Labrang et de Garmak'ya.

A partir de ce moment, l'histoire du Tibet n'est guère que celle du bouddhisme et de ses luttes contre les Bonpos, sectateurs de la religion primitive du pays, jusqu'à la grande persécution de Langdarma, arrière-petit-fils de Srong tsan Gampo, qui, à l'instigation des Bonpos, s'était donné la tâche de détruire le bouddhisme, et mourut pendant une fête, assassiné par un Lama déguisé en sorcier, après seulement trois ans de règne. A partir de cet événement, dont le souvenir est célébré de nos jours encore par des actions de grâces et des réjouissances populaires, le bouddhisme reprend sa marche conquérante et absorbe de plus en plus exclusivement toute l'attention de l'historien. C'est l'époque où la foi et la dévotion prennent tout leur

essor, où le mysticisme le plus exalté règne victorieux et emprunte au tantrisme indien sa magie, sa sorcellerie et son culte démoniaque, où les sectes rivales se multiplient, où d'innombrables monastères couvrent la contrée; mais c'est aussi le moment où la corruption morale, l'avidité des richesses et l'ambition du pouvoir se répandent sans frein parmi les Lamas; l'ère des rivalités et des luttes trop souvent sanglantes de secte à secte et de monastère à monastère.

En 1209, Gengis-Khân conquiert presque sans résistance le Tibet, et soixante ans plus tard, son petit-fils Khoubilaï khân, devenu empereur de la Chine après la défaite et la destruction de la dynastie des Song, confère au grand Lama de la secte Sakya et à ses successeurs l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel sur tout le Tibet, sans doute dans le but de mettre un terme aux luttes continuelles des monastères. Mais en même temps il maintenait le roi du Tibet à la tête du gouvernement politique, sous la surveillance et la direction du Grand Lama, créant ainsi une dualité de pouvoirs qui engendra des troubles incessants pendant toute la durée de la dynastie des Ming (1378-1640), obligée d'intervenir à tout instant pour faire respecter ou rétablir l'autorité du Grand Lama.

Tel était l'état des choses au commencement du dix-septième siècle lorsque la secte dite orthodoxe des Gélougpas, fondée en 1406 par le grand réformateur Tsong-Kha-pa commençait à rivaliser d'influence avec la secte Sakyapa et les autres sectes dites des Lamas rouges [1]. Son cinquième Grand Lama, Ngavang Lobzang, aussi ambitieux qu'habile politique, entreprit de mettre la suprématie religieuse et civile entre les mains de sa secte. S'étant pris de querelle avec le roi du Tibet, il appela à son aide Gouchi-Khân, chef des Mongols Kochots, qui à la tête d'une puissante armée envahit le Tibet, vainquit le roi, s'empara de tout le pays et en fit hommage à Ngavang Lobzang. Celui-ci n'eut rien de plus pressé que de se faire reconnaître souverain spirituel et temporel par l'empereur de Chine, en 1642, reconnaissance qui fut confirmée de nouveau en 1662. C'est à partir de ce moment que Ngavang Lobzang prit le titre de Rgya-mts'o ou Dalaï-Lama et probablement aussi inventa pour lui et ses successeurs la prétention d'être une incarnation perpétuelle du grand Bodhisattva Tchanrési ou Avalokiteçvara, protecteur attitré du Tibet.

1. A cause de la couleur de leur vêtement; les Gélougpas ont adopté la couleur jaune.

Si cette intervention des Mongols servit l'ambition et les intérêts du Dalaï-Lama, elle eut pour le pays le terrible résultat d'ouvrir l'ère de sanglantes guerres civiles, qui provoquèrent l'intervention des Chinois et la perte de son indépendance : pendant près d'un siècle, en effet, les rois du Tibet s'efforceront de ressaisir le pouvoir et de se délivrer du protectorat chinois. Ces luttes intestines commencent dès la mort de Nga-vang Lobzang. Le successeur de Gouchi-Khân, reconnu roi du Tibet au moment de l'élévation de Dalaï-Lama à la souveraineté temporelle, Tse-vang Arabdan, dissimule pendant seize ans la vacance du trône pontifical afin de régner sans partage ; mais cette audacieuse supercherie finit par se découvrir, et un prince Mongol, Lhazang Khân, se faisant le champion de la loi et de la religion violées, met en déroute l'usurpateur et, avec l'approbation de l'empereur K'ang-hi, fait procéder à l'élection canonique d'un nouveau Dalaï-Lama. La victoire du parti inféodé aux Chinois amena bientôt après l'invasion de la province d'Ou par les hordes des Dzoungars, hostiles à l'influence chinoise, commandées par Tse-vang Arabdan, qui, sous le prétexte de rétablir la religion dans ses anciennes formes, prennent d'assaut et pillent Lhasa en 1717 et déposent le

Dalaï-Lama récemment intronisé. A cette nouvelle, l'empereur K'ang-hi fait franchir la frontière à une puissante armée de Mongols et de Mandchoux. Après une vaillante résistance, les Tibétains rebelles sont vaincus, l'ordre est rétabli et le sixième Dalaï-Lama, proclamé par l'empereur, est replacé sur le trône pontifical.

Pour assurer les résultats de cette intervention — qu'on pourrait qualifier de conquête — le gouvernement chinois distribua aux chefs tibétains qui avaient servi sa cause des titres pompeux accompagnés de solides prébendes, et l'un d'eux, nommé P'olonaï, qui s'était signalé par de nombreuses victoires sur les rebelles, reçut avec le titre de roi la charge du gouvernement politique du Tibet. Son fils, Gyourmed Namgyal, hérita de sa charge ; mais, trop ambitieux pour supporter la tutelle chinoise, il levait de nouveau, en 1750, l'étendard de la révolte. Ce fut pour les Chinois l'occasion d'une nouvelle intervention. Gyourmed Namgyal fut vaincu et décapité, et le pouvoir royal fut définitivement aboli au Tibet, ou du moins transporté avec toutes ses prérogatives au Dalaï Lama ; seulement le gouvernement chinois lui imposa comme assistants, auxiliaires et surveillants, un vice-roi portant le titre chinois de *Fou-koue-koung* en mongol *Nomo-*

khan), quatre ministres appelés *Kalons* et toute une hiérarchie administrative de fonctionnaires agréés et rétribués par la Chine, qui, du reste, sert également des pensions royales au Dalaï Lama et au Pantch'en Rinpotch'é. Pour plus de sécurité, tous les actes du gouvernement de Lhasa sont encore surveillés par deux ambassadeurs, ou légats, appelés *Kin-tchai*. A partir de ce moment les Chinois règnent en maîtres au Tibet, et la paix n'est plus troublée que par des révoltes locales tôt réprimées.

Il est à remarquer que c'est à dater de cette époque que le Tibet est fermé aux étrangers et particulièrement aux Européens ; il semble donc que la responsabilité de cette mesure doit incomber tout entière au gouvernement chinois. De ce moment aussi date l'annexion de plusieurs provinces tibétaines, et non les moins riches, au territoire chinois, notamment toute la partie du K'ams située à l'est du Yang-tsé-kiang réunie au Se-tchuen, et celle comprise dans la boucle du Hoang-ho annexée au Kan-sou.

Pendant toute la période que nous venons d'exposer, il semble que le Tibet n'ait jamais eu maille à partir qu'avec la Chine. Cette éventualité paraît fort improbable et le silence gardé sur les démêlés du pays de Bod avec ses autres voisins

doit tenir, sans doute, à l'absence de documents historiques tibétains et à ce que les historiens chinois ont ignoré les faits qui s'accomplissaient loin de leur frontière, ou les ont tenus comme de trop minime importance pour les consigner dans leurs annales tant que le Tibet a joui de quelque indépendance. Depuis lors, par contre, nous avons pour nous renseigner les documents européens.

En 1772, le Râja du Boutan prétendant avoir des droits sur le district de Koutch-Béhar, voisin du Bengale, s'empare sans autre forme de procès du territoire qu'il convoite. Fort malmené par les Anglais, qui eux aussi visaient ce morceau de terre, il appelle à son aide son suzerain, le Dalaï Lama, appel qui amena une intervention diplomatique du gouvernement tibétain qui reconnut les torts de son vassal et obtint la paix. C'est à la suite de ces négociations très courtoises que furent tentées les deux ambassades de Bogle, en 1774, et de Turner, en 1783, toutes deux demeurées du reste sans résultats à cause des obstacles accumulés par la diplomatie chinoise.

En 1791, les Ghorkhas du Népâl envahissent le Boutan et s'avancent dans la province de T'sang jusqu'à Tachiloumpo qu'ils prennent et

pillent; puis avisés de l'approche d'une armée chinoise de secours, ils se retirent avec leur butin dans leurs montagnes, où les Chinois ne tardent pas à les poursuivre et leur imposent la reconnaissance de la suzeraineté de la Chine et le paiement d'un tribut.

En 1834, c'est sur sa frontière occidentale que le Tibet est attaqué. Goulab-Singh, roi du Cachemire, envahit la province de Ladak, ou Petit Tibet, et s'avance même jusqu'au cœur de Ngari. L'arrivée, tardive comme toujours, d'une forte armée chinoise força le conquérant à rétrograder; mais, il sut cependant maintenir ses positions dans l'Himalâya et conserva le Ladak dont la possession lui fut reconnue par les traités de 1842 et de 1856.

A peu près à la même époque, 1854-1856, la guerre éclatait de nouveau avec le Népâl et cette fois à l'avantage de ce dernier qui, à son tour, imposait un tribut au Tibet et se faisait accorder certains avantages commerciaux, entre autres le droit d'avoir à Lhasa un agent népâlais.

A peu près en même temps, les Anglais s'emparaient de la principauté de Sikhim, dépendance du Tibet, et, en 1865, de la partie du Boutan appelée Douar.

Tandis que ces événements s'accomplissaient

aux frontières, d'autres non moins graves se passaient à l'intérieur. En 1844, la charge de Nomokhân ou vice-roi était occupée par un homme très ambitieux et très habile jouissant d'une grande popularité, même parmi les Lamas, en raison de ses libéralités. Sur ces entrefaites, le Dalaï Lama étant mort, ce Nomokhan fut investi de la régence pendant la minorité de son successeur. Bientôt après l'enfant périt étranglé, dit-on. Un second et un troisième eurent rapidement le même sort : l'un fut écrasé par la chute du plafond de sa chambre, l'autre empoisonné· Comme on venait de pourvoir à la vacance du siège pour la quatrième fois, le supérieur du monastère de Galdan mourut aussi subitement. Ces morts subites si rapprochées parurent suspectes aux ministres, qui les dénoncèrent au gouvernement chinois et, à la suite d'une enquête menée par l'ambassadeur de Chine, le Nomokhan fut arrêté.

Alors une terrible émeute éclata. La foule des partisans du Nomokhan, à la tête desquels s'étaient mis les Lamas du monastère de Séra venus en armes à Lhasa, se rua sur la prison pour délivrer le prisonnier et sur le palais du gouvernement pour s'emparer de l'ambassadeur qui réussit à fuir. L'arrivée d'une importante

force chinoise mit fin à l'émeute et le Nomokhan, qui avait peut-être manqué de courage et de décision au moment où ses partisans étaient maîtres de la situation, fut envoyé en exil dans la Mandchourie.

Mais le branle était donné. Les troubles et les insurrections se succédèrent presque sans interruption, les Lamas eux-mêmes donnant l'exemple du désordre par leurs querelles et leurs luttes à main armée de secte à secte et de monastère à monastère, et de la rébellion par leurs fréquents refus de payer les taxes imposées par le gouvernement chinois. On a pu voir des couvents — tels, par exemple, les lamaseries de Tchong-tien et de Hong-pou, — pousser la résistance jusqu'à se laisser assiéger et prendre d'assaut. On a vu, en 1869, le roi de Lhasa prendre la fuite devant une émeute de la populace menée par les Lamas, et tout bas on murmure que le Dalaï Lama approuve et encourage ces désordres. Il est vrai que, rentré à Lhasa après la mort du principal meneur, un Lama nommé Pétchi, le Nomokhan, pour mettre fin à une nouvelle révolte des grands monastères, fit trancher la tête de tous les supérieurs, mais cet acte de vigueur, qu'on peut qualifier d'excessive, n'a pas amélioré la situation. La

rupture paraît près de se faire entre le pouvoir temporel et le spirituel. De sourdes rumeurs circulent dans la population et parmi le clergé relatives à un conflit près d'éclater entre le Dalaï Lama et le Pantch'en Rinpotch'é. On répand mystérieusement le bruit que le Dalaï Lama en est à sa dernière incarnation et que le Pantch'en Rinpotch'é ne renaîtra plus au Tibet, mais en Mongolie, d'où il reviendra à la tête d'une croisade de fervents bouddhistes expulser l'envahisseur chinois et rétablir la religion dans sa pureté primitive. Qui sait si les graves événements qui s'accomplissent en ce moment en Chine n'auront pas, plus promptement qu'on ne peut le prévoir, leur répercussion au Tibet, et si la Nation Ermite n'est pas à la veille d'ouvrir aux Européens ses portes si longtemps closes par la traditionnelle jalousie du Céleste Empire.

UNE FACE DU PANTHÉISME HINDOU

Les idées des philosophes çivaïtes du IX*e siècle sur la nature du Dieu Suprême et ses relations avec l'Ame humaine, d'après le Çiva Gñâna Siddhiar d'Arunandi Çivâtchârya.*

(12 Janvier 1902)

Il est d'usage courant, vous le savez, de considérer le Panthéisme — tel qu'il est exposé dans le système philosophico-religieux appelé *Védânta* — comme le fondement de la religion actuelle de l'Inde, ou *Hindouisme*. Toutefois cette donnée, vraie dans ses termes généraux, n'est plus complètement exacte quand on étudie la religion indienne dans ses détails, c'est-à-dire dans ses sectes et sous-sectes.

Vous vous rappelez certainement l'exposé

aussi substantiel qu'intéressant que M. Foucher vous a fait ici-même, l'an dernier, des innombrables sectes et petites églises particularistes qui constituent un tout, homogène en apparence seulement, qu'on nomme l'Hindouisme, et qui, en réalité, est plutôt une organisation sociale d'intérêts communs qu'une croyance véritablement unique.

En effet quand l'Hindouisme s'est constitué, probablement en vue de résister au Bouddhisme triomphant, deux courants très dissemblables ont concouru à sa formation :

l'un Āryen, le *Vichnouisme*,

l'autre indigène, et probablement dravidien, le *Çivaïsme*,

et malgré leur association ces deux courants, d'origine essentiellement différente, sont restés foncièrement hostiles, en véritables frères ennemis, chacun gardant et voulant imposer à l'autre son dieu propre, Vichnou ou Çiva, comme Dieu Suprême et représentant unique de l'Ame Universelle.

Dans cet antagonisme de croyances primitives et de races, les Çivaïtes ont toujours été beaucoup plus intransigeants que les Vichnounites; car tandis que ceux-ci admettaient Çiva comme une manifestation supérieure de Vich-

nou et lui donnaient le second rang dans leur trinité, la *Trimourti*, les premiers ont toujours refusé d'accorder à Vichnou une place égale même à celle des *émanations* secondaires ou fils de Çiva, c'est-à-dire Ganéça et Skanda.

Bien plus, on peut dire que les Çivaïtes n'ont jamais adopté complètement le Panthéisme védântin qui fait le fond du Vichnouisme.

Il est intéressant de constater, entre autres faits, que leurs six sectes orthodoxes — Çaivas, Raudras, Ugras, Battas, Janganias et Pâçupatas —, les deux dernières surtout, ont toujours soutenu la doctrine de la « dualité » (*dvaita*), c'est-à-dire de la distinction de nature entre Dieu et l'univers, contre celle de l' « unité » (*advaita* « non dualité ») ou de l'identité de nature et d'essence de *Paramâtman*, l'Ame Universelle, et de *Jîvâtman*, l'âme particulière individuelle des êtres et des choses, principe intelligent qui anime toute la nature. C'est même là la cause de leur antagonisme avec Çânkarâtchârya, l'adversaire irréductible du bouddhisme et le grand apôtre de l'Hindouisme au VIII[e] siècle, qui se disait cependant çivaïte et qu'ils ont renié à cause de ses opinions panthéistes et védântas, notamment sur l'identification de l'esprit divin et de l'esprit humain, et de son refus de recon-

naître la prédominance de Çiva sur Vichnou, qu'il considérait tous deux comme des manifestations du Paramâtman.

Le foyer de l'opposition aux doctrines du Védânta et à celles de Çânkarâtchârya a toujours été et est encore de nos jours (il en existe dit-on, encore cinq) dans les *Çiràllinam*, monastères çivaïtes, fondés dans l'Inde du sud sur le modèle de ceux du bouddhisme, dont les hôtes, appelés *Tàmbirams*, sont astreints au vœu de célibat et consacrent leur vie à l'étude. Presque tous les auteurs des livres çivaïtes sortent de leurs rangs.

En Europe, on tient généralement le Çivaïsme en très médiocre estime parce qu'on ne le connaît guère jusqu'à présent que sous sa forme populaire, toute de superstitions et de pratiques grossières et même immorales, tandis que le Çivaïsme philosophique professe une doctrine morale très élevée, qui sur bien des points peut rivaliser avec celle des religions tenues pour les plus parfaites, en dépit des tendances panthéistes qu'il doit au caractère indien.

Une des sectes du Çivaïsme orthodoxe, la dernière, celle des Pàçupatas, prétend même professer un monothéisme absolu, bien qu'en réalité ses doctrines renferment beaucoup de panthéisme et acceptent les dogmes hindouistes de la mé-

tempsycose (transmigration des âmes) et du Karma. Ce sont les doctrines spéciales à cette secte que nous allons étudier aujourd'hui, d'après le *Çiva Gñâna Siddhiar*, ouvrage que je crois inédit, car la traduction que j'en ai faite il y a quelques années avec M. Sénathi Râja n'a pas encore été publiée.

Le *Çiva Gñâna Siddhiar* est un commentaire, en langue tamoule, du *Çiva Gñânâ Potham*, lui-même traduction tamoule par Markandéya (VIII[e] siècle de notre ère (?)) d'un ouvrage sanscrit, aujourd'hui perdu, attribué à un ancien Sage, nommé Nandi (contemporain, dit-on, de l'auteur du Râmâyana) qui l'aurait enseigné à son disciple Sanatkumara. (Le Çiva Gnâna Potham a été traduit en anglais par le Rév. Henry R. Hoisington et imprimé à Boston en 1854). Son auteur, Arunandi Çivâtchârya, vécut, dit-on, au huitième ou neuvième siècle de notre ère, et était un disciple de Markandéya. Il est fréquemment cité par les écrivains çivaïtes postérieurs.

Les *Pâçupatas* sont ainsi nommés parce qu'ils donnent à leur Dieu suprême, Çiva, le nom de *Paçupati* « Seigneur des créatures » (littéralement « du troupeau ou du bétail »). Suivant leur doctrine les mille-huit autres noms donnés à Çiva par les brâhmanes ne s'appliquent pas à ce

dieu lui-même, mais à des *Murtis*, formes ou manifestations matérielles variées sous lesquelles il se révèle à ses adorateurs selon le degré de leur intelligence et de leur foi.

Les Pâçupatas admettent dans la nature trois principes éternels, *existant par eux-mêmes,* qu'ils désignent collectivement par le nom de *Tripâdârtha* :

Pati « Seigneur, Maître, Dieu;

Paçu, les âmes ou les êtres (littéralement « le bétail ».

Pâça, la matière (littéralement « corde ») qui lie les âmes à l'existence.

Nous allons voir comment ils conçoivent la nature de Çiva, ses rôles de créateur et de destructeur, ses rapports avec l'âme humaine et de quelle manière il se révèle ou se manifeste à ses fervents adorateurs.

Çiva — qu'on nomme aussi *Içvara* « Seigneur » *Iça*, *Içana*, *Hara* — embrasse l'univers tout entier, en est distinct et se confond néanmoins avec lui. « S'étendant sur tout l'univers, distinct de l'univers et cependant confondu avec lui, le pénétrant comme sa lumière, gouvernant en maître avec le sceptre du Karma d'innombrables myriades d'êtres, ne participant pas de la nature des objets des mondes, resplendissant, exempt

d'impuretés, remplissant tout l'espace, tel est Dieu. »

Çiva est invisible, incompréhensible, insaisissable même pour les dieux.

« Il est impossible de déterminer sa nature par comparaison avec les objets du monde ; c'est pourquoi personne ne connaît sa forme. Cependant, écoutez ! Vous pouvez vous faire une idée de son existence et de ses œuvres par la notion du Temps, *Kala*, (qui n'a pas de forme) qui produit, conserve et détruit tous les sept mondes de l'univers. »

Çiva est présent partout,

« Dieu existe en tout et partout, comme le feu dans le bois (puisqu'on peut l'en tirer par friction), le beurre dans le lait, le jus dans le fruit, l'huile dans la graine de sésame. Il accordera sa grâce quel que soit le lieu où on l'adore avec amour. Si ceux qui aspirent à détruire le *malam* (mal absolu) méditent sur Çiva et l'adorent avec l'aide de la grâce éclairante de la Çakti dans leur âme, Çiva apparaîtra dans celle-ci et, de même que le feu agit sur le fer, détruira les entraves du *Pâçam* (la matière), transformera l'âme en sa propre nature, la remplira de l'éclat de sa propre forme et demeurera dans elle. »

Çiva est unique.

« Si l'on demande comment j'ose attribuer les trois fonctions de créateur, conservateur et destructeur à un seul Dieu, alors que les grands sages attribuent ces actes à trois dieux différents, je répondrai que le Dieu de la fleur de lotus (Brahmâ) et Vichnou lui-même ont reçu leur part de puissance (*adikara satti*) de et par la Grâce de Çiva.

« Au temps de la dissolution de l'univers, un seul restera. Si les deux premiers existent, il ne peut pas y avoir de dissolution. Puisque l'indestructible Hara détruit finalement toutes les choses, c'est par Lui et par la vertu de sa grande puissance que la création et la préservation seront rétablies. »

Çiâa est le Dieu unique.

« Les ignorants donnent à Çiva, le nom de *Forme Sainte* comme s'il était l'un des dieux. — Ils ne savent pas que lui seul existe comme *Trimurti*. — Ils ne savent pas comment la Cause Première a pris la forme *Ardha-Nâri* (l'Androgyne). — Ils ne savent pas que dans l'antiquité sa forme était incompréhensible même pour Brahmâ et Vichnou, et ils ne savent pas pour quelle raison Il prit cette forme. »

« Ne sachant pas que source de toutes les satisfactions Il répartit les satisfactions à tous

les êtres ; — ne sachant pas que, Yogi lui-même, Il donne la science de parvenir au Mukti ; — ne sachant pas que lorsqu'Il est offensé Il inflige des châtiments et pardonne les péchés, tous les fous déraisonnables l'appelent un des dieux. »

« Ils ne savent pas qu'en prenant ses nombreuses formes (Çiva est dépeint sous 25 formes). Il demeure distinct du monde ; — ils ne savent pas que ses nombreuses formes sont engendrées par sa grâce ; — ils ne savent pas que le but de ses actes est de détruire le péché ».

Les Dieux ont la même nature que Çiva.

« Si vous demandez pourquoi on dit que Brahmà et les quatre autres Dieux opérateurs (Vichnou, Roudra, Sadaçiva et Mahîsoura) ont la même forme que Çiva, c'est parce que la Çaktì qui accomplit les actes de création, etc. se manifeste par leur intermédiaire. Mais si vous demandez ce que devient la Cause Première lorsque ces Dieux opérateurs accomplissent les actes de création, etc., je vous réponds qu'elle est la source de tous, tandis que chacun d'eux s'acquitte d'une fonction distincte. »

Çiva est tous les Dieux.

« Méditant dans son esprit, louant Dieu avec des paroles, récitant des *Mantras* avec des fleurs dans les mains, si un homme adore le Dieu qu'il

préfère et vit en paix en écartant les passions, c'est une conduite méritoire, et Çiva qui est au-dessus de tous les autres Dieux sera en tout lieu l'objet d'un tel culte et lui accordera sa grâce. »

« Quelque soit le Dieu (*Murti*) que vous adorez, Çiva, qui est assis aux côtés d'Oumâ, prendra cette forme et se présentera lui-même. Ces Dieux souffrent la douleur, sont sujets à la naissance et à la mort et même commettent des péchés; mais Celui qui n'est sujet à aucune de ces infirmités recevra votre culte et vous accordera sa grâce. »

« Si, sur cette terre, nous célébrons des *Pujās* (fêtes religieuses) en l'honneur de quelqu'un de ces Dieux, sera-ce lui qui viendra nous récompenser plus tard par le don du ciel ? — Puisqu'il n'en est pas ainsi, ces Dieux ont seulement le pouvoir de recevoir notre culte. Tous les Dieux qui résident dans tous les cieux sont soumis au pouvoir d'Içvara. C'est Lui qui nous accorde la récompense de nos actes par sa Çaktî. »

Peut-on dire que Çiva a ou n'a pas de formes ?

« Les Sages disent que le Dieu Un prend neuf formes, savoir : Çiva, Çakti, Nātha, Vintou, Sadaçiva, Mahèçvara, Roudra, Vichnou, et Brahmâ. La première de ces neuf formes est *rūpārūpa* (à la fois forme et pas forme), les quatre autres

sont *arūpa* (invisibles, sans forme), les quatre dernières ont une forme visible, *rūpa.* »

« Quand nous parlons d'un corps de Çiva ayant une certaine forme, nous reconnaissons aussi qu'il existe sans forme. Quand nous parlons de l'Etre sans forme revêtant une forme, nous concevons également sa personne sacrée comme *composée de deux* (c'est-à-dire, avec forme et sans forme). Il revêt ces trois sortes de manifestations par suite de sa grande bonté, afin de détruire ce corps périssable qui est le nôtre. »

« Si vous me demandez de vous dire si la Divinité est absolument sans forme, ou bien si elle possède une forme et pas de forme, ou si elle est douée d'une forme, je réponds que toutes ces trois qualités appartiennent au Dieu unique. »

« Si vous dites que, si la Divinité possédait une forme, elle devrait avoir été façonnée comme nous par un Créateur, et que, s'il lui était possible de prendre une forme par sa propre volonté, tous les êtres devraient pouvoir en faire autant, je réponds qu'il est évident que nous ne pouvons pas de nous-mêmes prendre une forme, et que la Divinité peut le faire quand cela lui plaît, de même que le Yogi et le Siddha ».

« Dites vous que, si la Divinité prend une

forme de la même façon que les Yogis et les Siddhas, elle doit être considérée comme l'un d'eux? Je réponds que les corps de ces Yogis et de ces Siddhas sont tirés de la Māyā, par la grâce de la Divinité. Prétendez-vous que si leurs corps sont tirés de la Māyā, tous les corps y compris celui de la Divinité doivent de même être tirés de la Māyā? je réponds :

« La Māyā est une substance mélangée de *Malam* (impureté) ; le principe d'*Anavam* qui y est attaché empêche l'obtention de l'intelligence parfaite, aussi bien que de la toute-puissance. Or comme la Divinité possède toute science et toute puissance, la forme qu'elle prend n'est pas tirée de la Māyā, mais produite par la Çaktî ».

« Si vous refusez d'admettre cela, en disant que si Dieu prend une forme avec l'aide de la Çaktî, il sera quand même sujet au changement, ce qui met une limite à son éternité, et que, d'un autre côté, si on affirme qu'il est sans forme il ne peut pas posséder le corps *Attuva* (six sortes d'organismes compliqués qui existent dans l'homme et dans l'univers), écoutez-moi, vous qui prétendez être sages! »

« Toutes les choses qui sont dans le monde existent avec ou sans forme. — Une chose ne peut pas se transformer en une autre radicale-

ment différente. — Ainsi, si vous dites que Lui, l'Infiniment intelligent, est exclusivement sans forme, sachez que vous le mettez au rang des objets de l'univers ».

« Il n'est ni dans un état de servitude corporelle, ni dans un état d'affranchissement de cette servitude. — Il n'est pas une substance ; nous le savons. — Il n'a ni commencement ni fin. Il est immesurable. — Nous n'avons donc ni donnée, ni autorité pour décrire la nature de notre Dieu, ou pour dire qu'il existe dans une certaine forme ou qu'il revêtira quelque forme particulière et aucune autre. »

« Comme il possède le pouvoir de faire tout ce qu'il veut, — comme toutes ses œuvres sont pleines de sagesse, — comme la préférence et la répugnance lui sont également étrangères, — il peut prendre n'importe quelle forme par l'immensité de sa grâce ».

« Sa forme est toute de grâce, — les dispositions, les pensées et les sentiments de cette forme sont de grâce, — ses actions sont de grâce — ses mains, ses pieds, tous ses membres sont de grâce, — tous les accessoires nécessaires de cette forme sont de grâce ». Çiva, qu'on ne peut connaître, prend cette forme de grâce, non pour son propre avantage, mais pour le bien des âmes ».

« Ne sachant pas que la forme de Hara est plus grande que tout l'univers, ne sachant pas que l'univers naît de Lui et se dissout en Lui, ne sachant pas qu'Il est la vie de l'univers et que l'univers existe en Lui tous ceux qui ne comprennent pas sa forme disent qu'il est un des objets de l'univers ».

Çiva se manifeste sous des formes multiples sans subir de changement.

« Ainsi qu'un même acteur personnifie sur le théâtre Râvana et d'autres rôles, Dieu prend toutes ces formes sans subir aucun changement dans sa nature. Il prend toutes ces formes avec l'aide de sa Çaktî. La Çaktî demeure unie avec Çiva comme l'aubier d'un arbre avec le cœur. »

« De même que le cristal — lorsqu'il est en contact avec du jaune, du bleu, etc., — prend ces couleurs, de même dans toutes les manifestations de sa Çaktî Dieu, qui est exempt de malam, apparaît dans ces divers états et cependant demeure inchangé. La bienfaisante Çaktî découle de lui, mais Lui ne change pas. »

« Tout l'univers existe dans la forme dualiste de Çiva et de sa Çaktî. Il a créé le mâle et la femelle semblables et cependant dissemblables, et les objets avec leurs qualités et leurs propriétés. Toute cette vie avec ses jouissances est

l'œuvre de la Çaktî. L'ignorant ne comprend pas plus ceci que la nature de la *Pidam* et du *Lingam* — Dans le Mahâlinga-rûpa la Pidam figure la Çaktî et le Lingam Çiva » .

« Çiva existe sans avoir une forme et sans ne pas avoir de forme. — Il ne possède ni intelligence, ni non intelligence. — Il n'accomplit aucun des actes de création, etc. — Il ne pratique ni austérités religieuses ni Yoga et il n'a pas de jouissances. — Quoiqu'il soit dans toutes ces choses, sa nature est distincte de la leur à toutes ! »

Çiva est le créateur de l'univers.

« Puisqu'on voit que tout dans l'univers — qui est compris dans les trois termes il, elle, il (masculin, féminin et neutre) — vit pour un temps, puis meurt, il doit exister une Cause permanente, commencement et fin, éternelle, dégagée de toute impureté et intelligente. »

« De même que toutes sortes de poteries sont faites par le potier avec de l'argile, de même aussi Iça tire tous les objets de la nature de leur cause primordiale, *Maya*. »

Qu'est-ce que la Māyā ?

« Māyā est éternelle, invisible, une, source de l'univers, matérielle, pénètre tout, agit comme une des énergies de Dieu, désigne aux âmes leur

place, leur donne la faculté de ressentir le plaisir et la peine, un corps et des organes, est impure et produit l'illusion. »

« De Māyā naissent Kāla (le temps) Niyati (le destin), et Kala (la lumière). Entre ceux-ci, Kāla, dans ses triples divisions, est la cause de la génération, de la préservation et de la destruction, fixe des limites aux corps et aux mondes, et par la volonté du Seigneur règlemente l'univers. »

Quelles sont les causes de la création et de la destruction ?

« Si vous demandez quel est le but de la Divinité dans ces actes, je réponds que ce sont ses *divertissements* ; qu'ils ont pour but de procurer aux âmes la science et *moukti*, et que ce sont les œuvres de sa grâce pour détruire le *malam*. »

Comment on peut connaître Çiva.

« Au disciple qui l'interrompt par ces mots : — « Puisque Çiva ne peut être compris par aucun des dieux, ni par aucun des moyens (pensée, parole, logique) ci-dessus mentionnés, Il est donc une *non-entité* semblable à une fleur qui croîtrait dans l'*Akaça* (éther, espace céleste) », l'auteur répond :

« Avec l'aide de sa *grâce* vous pouvez apprendre à connaître Çiva par les Âgamas sacrés ; par la raison aussi vous pouvez vous con-

vaincre de son existence; par l'exercice du Jñāna vous pouvez dissiper l'ignorance (avidya), apercevoir Çiva en vous même et être heureux. Par ce moyen vous détruirez l'obscurité qui est la cause de la naissance et jouirez de la béatitude éternelle avec les pieux serviteurs de Çiva. »

« Il faut chercher en soi-même, avec l'aide de la *Pati-Jñāna*, l'Etre suprême qui ne peut être compris par la *Paçu-Jñāna* et obtenir un asile à l'ombre de ses pieds. Si on ne l'a pas fait, mais qu'on reconnaisse que le monde plein de séduction est un mirage et qu'on le fuie, cette condition se présentera d'elle-même. Et de même, si on a prononcé en temps voulu les *cinq lettres sonores*, Çiva entrera dans l'âme et lui accordera sa grâce de façon à la laver de toutes les impuretés. »

« Réfléchissant qu'il n'est ni un des objets visibles, ni le Dieu invisible, si un homme, au cœur ému de dévotion, perd en Lui la conscience de soi-même, Çiva se révèlera dans l'âme comme identique avec elle. Toutes les impuretés disparaitront comme le venin des serpents est détruit par la méditation sur Garouḍa, et l'âme deviendra pure. »

DÉVOTION DUE A ÇIVA.

« Comme Çiva est le seul qui prenne connaissance des actes, adorer ses pieds avec amour est un acte du plus grand mérite. Toutes les bonnes actions accomplies sans songer à lui sont inefficaces. Les lois données par lui sont les chemins de la vertu. Celui qui n'a point de désirs acceptera votre culte à cause de l'amour qu'il porte aux âmes. Adorez le donc! »

« Le Dieu Grand reçoit les adorations et accorde sa grâce aux êtres existant dans des formes changeables et dans des formes immuables. Si vous méditez sur Lui dans votre esprit, ce sera une *pujà* (sacrifice) parfaite. Adorez donc avec amour ce Dieu suprême! »

« Les péchés mêmes de ceux qui adorent avec amour les Pieds de Hara deviendront des mérites, et les actes vertueux de ceux qui ne se portent pas vers lui deviendront des péchés. Le grand sacrifice de Dakcha devient un mal pour lui, tandis que le péché commis par un enfant tourne à son avantage. »

Il a été souvent question, jusqu'ici, de la Grâce de Çiva. Voyons donc quelle est sa nature.

« Si la bonne conduite, la piété, la bonne,

l'exacte observance des rites, l'hospitalité envers les gens vertueux, la justice, les pénitences religieuses, la charité, la politesse, l'adoration du Saint, la véracité, le véritable renoncement au monde, l'empire sur soi-même, la véritable science, le culte rendu suivant les règles prescrites, et autres vertus se rencontrent chez un homme, Çiva lui accordera sa grâce à cause de ces vertus. »

« La grâce de Çiva est sa Çaktī. Sans cette Çaktī de Çiva, on ne peut comprendre Çiva et sans Çiva il n'y a point de Çaktī. Semblable au soleil qui dissipe les ténèbres, Çiva détruit le *malam* par sa grâce et dissipe l'obscurité. »

Nature et forme de la Çaktī.

« Si vous soulevez la question de savoir si la Çaktī est une ou bien multiple, je réponds que la Çaktī une agit de façons multiples. — De même que le premier ministre et d'autres remplissent les devoirs du souverain, la Çaktī, demeurant unie à Çiva, octroie aux êtres science et Mukti, suivant la volonté de Çiva ».

« Si vous demandez quelle est la forme de la Çaktī? C'est la pure sagesse. — Et si vous

demandez si le désir et l'action sont renfermés dans la sagesse? on peut dire que les deux premiers agissent à l'unisson avec la dernière. — C'est la *Jñāna-Çaktī* qui est la source de toutes les actions ».

« La Çaktī est une, mais elle prend les trois différentes formes ; *Iccā-Çaktī, Jñāna-Caktī, Kriya-Caktī*. — L'Iccā-Çaktī est l'amour de Çiva pour les êtres ; la Jñāna-Çaktī est la sagesse par laquelle il perçoit ce qui est bon pour les êtres ; la Kriya-Çaktī est celle par laquelle il accomplit toutes ses opérations. »

« La Çaktī aussi est une, quoiqu'elle revête diverses formes, devenant Çaktī pour Çiva, Vintou-Çaktī pour Nātha, Manōu-manī pour Sadaçiva, Mahāçī pour Içvara, Oumā pour Roudra, Lakchmi pour Vichnou, et Varnī pour Brahmā. Quelle que soit la forme que Dieu revêt, elle en prend une correspondante. »

« La Çaktī peut prendre la forme de Nātha et des autres *Tattras*, de même que Çiva peut devenir Çaktī et les autres tattvas. En réalité, toutes les choses sont de la forme de la Çaktī et de Çiva. La Çaktī est l'énergie de Çiva agissant, et prend des formes diverses suivant sa volonté. »

« Quoi que Çiva donne naissance à la Çaktī et la Çaktī à Çiva, et que de leurs relations mutuelles

tout l'univers soit produit, cependant Çiva est un Brahmacarī et elle, qui a une douce langue, est une vierge. Ceux qui sont devenus Jñānis par une dévotion intense comprendront la nature de ce fait. »

Qu'est-ce que l'ame?

« Ce qu'on appelle l'âme est distinct du corps, mais uni au corps, possède le désir qui souille moralement, la sagesse et l'action, et éprouve le plaisir et la peine comme résultat du Karman. En l'étudiant on découvrira qu'elle passe par le sommeil et les *Pancāvastas*. Sa véritable place est *Duryādida*. »

« Si l'on dit : Quelle est l'utilité d'une âme séparée du corps, car ce n'est pas le corps qui sent? on peut répondre par cette question : le corps a-t-il aucune sensation lorsqu'il est mort? — Si on dit que le corps ne peut pas sentir quand le souffle qui est en lui est parti ; dans le sommeil, où le souffle ne quitte pas le corps, il n'y a point de sensation. »

« Si l'on dit que ce sont les sens et non l'âme qui perçoivent les choses; ces cinq sens ne perçoivent rien pendant le sommeil. Si l'on dit que chacun des cinq sens perçoit les objets qui lui

sont appropriés ; chacun de ces cinq sens ne peut comprendre l'autre. Il y a quelque chose qui perçoit les objets au moyen des cinq sens, et c'est l'âme. Les cinq sens ne peuvent pas percevoir par eux-mêmes. »

« Si l'on dit que le *Prāna-vāyu* (souffle vital), qui est en dedans ou hors du corps, comprend les choses et que pendant le sommeil il ne peut pas comprendre à cause de l'absence des Karanas; alors, si le Prāna-Vāyu est la source de l'entendement, les Karanas ne peuvent pas être absents quand il est présent. C'est l'*ātman* qui fait entrer et sortir le Prāna-vāyu et qui comprend les choses. »

« Si l'on dit que les Antakaranas sont la source de l'entendement, — ils ne peuvent pas se comprendre l'un l'autre. Les quatre Antakaranas (*manas*, esprit, *budhi*, jugement, *cittam*, volîtion, *ahankaram*, conscience du moi,) remplissent des fonctions différentes. C'est l'âme qui prend connaissance de leurs actes, les utilise, met ces facultés internes en relation avec les facultés externes et demeure distincte de toutes ces facultés avec la conscience du moi. »

« Les quatre facultés internes *manas*, *budhi*, *cittam*, *ahankaram* sont intimement unies à l'âme au point de s'identifier avec elle. Ce sont seule-

ment ceux qui tiennent ces quatre antakaranas comme une lampe et comprennent la véritable nature de l'âme de qui on peut dire qu'ils se connaissent eux mêmes. Cette connaissance de soi-même est appelée *Paçu-jñānam*. *Çiva-jñānam* est plus élevé. »

« Ne possédant pas en tant qu'*acit* les propriétés de visibilité et d'invisibilité, mais existant uniformément dans un seul état, son intelligence indestructible étant obscurcie de toute éternité, l'âme existe et porte le nom de *Paçu*. »

« Puisque l'âme acquiert sa science à l'aide des facultés mentales, des objets des sens, des éléments, du temps, du corps, de la logique, des livres et de l'instruction, et puisqu'elle n'a conscience de rien dans son état originel, c'est le Dieu unique qui l'instruit au moyen de ces choses. »

« Ce ne sont pas les facultés mentales, les organes des sens etc, qui produisent la science, mais l'invisible Un qui connaît et a formé ce monde entier et cependant demeure distinct de lui. C'est Lui qui est l'âme des âmes et fait qu'elles comprennent » .

L'ame ne peut pas égaler Çiva.

« Si on dit que l'âme elle-même par la posses-

sion du désir, de la sagesse et de l'action deviendra l'égale de Dieu, on peut répondre que le *malam* original de l'âme neutralise ces qualités. — L'âme reçoit ses satisfactions de Çiva proportionnellement à son Karma; mais elle n'a pas le pouvoir d'acquérir par elle-même la science parfaite et le Mukti ».

UNION DES AMES AVEC ÇIVA.

« Si vous me demandez comment on peut soutenir la pluralité des existences et l'union de Dieu avec les âmes, tandis que tous les livres sacrés affirment que Dieu seul existe, je répondrai que le *Pati* est absolument *un*. De même que la voyelle *A* anime toutes les autres lettres, de même Çiva est en union avec tout ».

« De même que l'âme est unie avec le corps et ses différents membres, tout en étant distincte d'eux, ainsi Iça s'unit avec les âmes. Les âmes ne peuvent pas devenir Çiva et lui ne peut pas se métamorphoser en âmes. Il existe en union avec elles et cependant distinct d'elles ».

CONDITION DES AMES.

« Quand le corps des cinq éléments est mort,

les âmes prennent un Yādanā-sarīram « Corps de sentiment » composé de *Puri-ashtam* et après avoir joui du plaisir et souffert la peine dans le ciel et en enfer, conformément aux ordres du Seigneur, elles sont de nouveau dissoutes dans leurs formes spirituelles propres et entrent dans quelques matrices.

« Une âme peut entrer dans une matrice immédiatement après avoir quitté son corps, ou bien, à cause du poids du péché, gire insensible, comme une pierre et, après l'expiration d'un temps fixé, tomber dans l'effroyable enfer pour y souffrir. Son corps futur dépendra de la nature de son *Karma*.

« De même que les serpents, les animaux ovipares et les *Parakāya-praveser* (adeptes) quittent leur peau, leur écaille et leur corps et s'en vont, ainsi les âmes abandonnent leur *stula-sariram* et entrent au ciel absolument comme on passe inconsciemment de la veille au songe. »

Renaissance des Êtres.

« Si on demande pourquoi des êtres qui ont déjà été détruits et réunis à la Divinité subissent de nouveau la naissance (après la dissolution de

l'Univers)? on répondra que c'est à cause du *malam* qui leur est inhérent, et si on objecte que la dissolution les a détruit, on peut dire que les corps seuls périssent, mais que leur élément primordial, Māyā, et les âmes ne périssent pas. La Divinité les crée de nouveau, comme précédemment. »

Le Karma des êtres.

« La possession des biens de ce monde, leur perte, le bonheur, la maladie, la vieillesse, la mort, toutes ces six choses sont déterminées d'avance dans la matrice. Les résultats de cette prédestination sont fatals. La cause de ceci est le précédent Karma. Comprenez bien cela que le corps futur sera en rapport avec le Karma actuel. »

« Si vous dites : le Karma, il est vrai, est accompli par ce corps actuel, mais d'où vient ce corps? Je réponds que le mérite (Ita) ou le démérite (Ahita) du corps précédent est la cause de ce corps actuel. Depuis des siècles sans nombre l'un est la cause de l'autre par une succession régulière, comme l'arbre et la semence le sont l'un pour l'autre.

« Si vous dites : si la rétribution des actes précédents se fait ressentir simultanément avec les

résultats des actions de cette vie, comment les actes du présent peuvent-ils de nouveau produire des conséquences ? On peut répondre que si le bonheur et le malheur sont les effets d'actions antérieures, la continuation des mêmes actions ici-bas produira plus tard des conséquences analogues. On ne peut jouir des fruits d'actions précédentes sans encourir de nouveau du mérite et du démérite. Chaque individu est toujours suivi par son Karma ».

« De même que dans le monde le grain, une fois qu'il a été produit, sert de semences pour l'avenir et de nourriture pour le présent, de même les actes accomplis dans des existences précédentes produisent des résultats dans cette vie et deviennent la racine de notre futur mérite et démérite ».

Nature du Karma.

« Etant lui-même la base du mérite et du démérite, et reproduisant leurs conséquences respectives, jouant son rôle dans le bien et dans le mal, dans le plaisir et dans la peine, existant en tant que l'un des trois *malas* originels de l'âme avant même qu'il soit perçu, le Karma se dresse éternel portant le nom de *Kāmīya-mala* ».

« Les deux sortes de Karma (bon et mauvais) n'ont pas de commencemeut, mais à l'égard de ceux qui les subissent elles ont un commencement et dans ce dernier cas elles ont une fin lorsque leurs fruits sont mangés. S'unissant à la Māyā et pénétrant tous les corps composés de Māyā, se révélant sous divers aspects et restant invisible, le Karma accomplit les décrets de Hara ».

Le Karma des ames.

« Par le moyen du monde, des corps, des nombres, du temps, des effets du Niyati précédent, des actes, etc., les âmes accomplissent leur Karma et en mangent les fruits. Mais ces (choses) ne peuvent pas d'elles-mêmes se réunir aux âmes, et l'âme ne peut pas trouver d'elle-même les moyens d'arriver à ses fins et d'acquérir la possession de ces (choses). Par la grâce de celui qui possède la science infinie, sa Çaktī les réunit les unes aux autres ».

Le Karma n'est pas la seule cause des renaissances diverses, Çiva est rémunérateur.

« L'âme qui ressent le plaisir ou la souffrance

comme résultats du mérite et du démérite a la propriété naturelle de naître et de mourir, de venir et de partir. Hara dispense la rémunération des actes comme le fait pour ses sujets un souverain de la terre. Les corps et les rétributions du Karma ne peuvent pas par eux-mêmes se réunir aux âmes dans la vie future ».

« Le mérite et le démérite sont produits par la pensée, la parole et le corps. Le mérite consiste à faire du bien aux êtres vivants, le démérite à n'en pas faire. — Dieu prend connaissance du mérite et du démérite et nous dispense le bonheur ou la peine selon leur prédominance ».

« Si vous demandez pourquoi Dieu prendrait connaissance du mérite et du démérite puisque le Karma suffit à cet effet, je réponds que c'est à cause de son amour pour les êtres. Il accorde ses faveurs à ceux qui pratiquent l'Ita, il inflige des châtiments à ceux qui commettent l'Ahita ».

« C'est en raison de son amour qu'Iça répartit même les châtiments. Par là il punit les péchés, détruit leur impureté, fait naître l'horreur du péché et apprend à faire le bien. — Tout ce que Dieu fait est toujours dicté par son amour ».

« Le père et la mère réprimandent leurs enfants, les battent de verges, et même les chargent de chaînes quand ils désobéissent à leurs ordres,

En réalité c'est par amour qu'ils agissent ainsi. La colère de Dieu est toujours de cette nature ».

Ainsi que vous avez pu le constater par ces quelques citations, les doctrines philosophiques des Çivaïtes — tout en étant fortement imprégnées de panthéisme — présentent un certain nombre d'analogies curieuses et frappantes avec certaines données du christianisme.

Nous y trouvons même cette conception de la grâce indispensable à la connaissance de Dieu et au salut, qui rappelle d'une manière étrange la doctrine de la grâce nécessaire, de la grâce suffisante et de la grâce efficace qui a provoqué tant de controverses au XVII[e] siècle entre les Thomistes et les Molinistes.

Au premier abord, on pourrait être tenté de les attribuer à des influences chrétiennes, et nombre d'auteurs n'ont pas manqué de le faire. Il faut cependant reconnaître qu'ici l'emprunt est inadmissible puis que, d'une part, le Çiva Gñāna Potham — non seulement selon la tradition des çivaïtes, mais encore d'après ses idées générales — doit être attribué à une époque très ancienne, qui, peut-être, remonterait aussi loin que celle de la composition de la Bhāgavad-Gītā, et que, d'autre part, les principales notions sur Dieu et sa nature,

qui se trouvent dans le Çiva-Gñāna Siddhiar, sont signalées et réfutées dans le cinquième chapitre du Sānkhya-pravacana de Kapila comme opinions hérétiques ayant cours du temps du fondateur de la philosophie Sānkhya, c'est-à-dire plusieurs siècles avant notre ère.

Ici encore nous nous trouvons en présence d'une de ces coïncidences fortuites si difficiles et souvent même impossibles à expliquer.

L'HISTOIRE PRIMITIVE DU JAPON

D'APRÈS LE KODZIKI

VALEUR DE CE LIVRE AU POINT DE VUE HISTORIQUE

---

9 FÉVRIER 1902

Sous son titre à allures historiques, le sujet que nous allons traiter aujourd'hui ne s'écarte pas autant qu'on pourrait peut-être le croire de nos études religieuses habituelles. D'histoire il n'a que le nom. C'est sinon en pleine mythologie, du moins dans une chronique traditionnelle tout aussi merveilleuse et imaginaire que nous allons nous trouver sous prétexte d'histoire ancienne du Japon.

Si cette histoire ne nous est pas encore très familière, ce n'est pas faute de posséder un nombre considérable de livres indigènes préten-

dument historiques, traitant surtout des temps anciens jusqu'à l'institution du Shôgounat, au douzième siècle; mais plutôt parce que la plupart de ces ouvrages n'ont pas été traduits dans les langues européennes à notre portée et ne nous sont connus que par des résumés ou des extraits empruntés aux historiens japonais postérieurs.

Nous avons en première ligne, le *Koudziki*, composé en 620 de notre ère par Shôtokou Taïsshi, ce prince impérial qui renonça au trône pour se consacrer à l'expansion du bouddhisme, importé au Japon par les Coréens en 552, et à qui on attribue également la rédaction d'un code de lois en dix-sept articles appelé *Kempô*;

puis le *Kodziki* qui date de 712;

le *Foudoki* (713), géographie historique dont il ne reste que la partie relative à la province de Hitatchi;

le *Nihon-gi* (720), appelé aussi *Nihon-shoki* et *Yamato-boumi*;

le *Shokou-Nihon-gi* (797);

le *Nihon-koki* (841);

le *Shokou-Nihon-koki* (867);

le *Bountokou-Jitsou-Rokou* (879);

le *Rouidzou-Kokou-shi* (892) du célèbre Mitchizané, déifié par les Shïntoïstes sous le nom de *Ten-Mangou*;

le *San-daï-Jitsou-Rokou*, (901);
l'*Adzouma Kagami* (1267;
le *Tokou-shi Yoron* (1710);
le *Daï Nihon-chi* (1715);
le *Nihon Gouaï-shi* (1827);

Sans compter nombre de chroniques qui remplissent la lacune de 1267 à 1710, époque des guerres féodales, et s'étendent ensuite depuis l'avènement de la dynastie shôgounale des Tokougava jusqu'à nos jours;

Si nous avons choisi le *Kodziki* comme sujet de cette causerie, c'est qu'il est le plus ancien de ces documents et le plus dégagé des influences chinoises, et qu'il a chance, par conséquent de nous présenter un tableau plus exact de l'ancien Japon antérieur au huitième siècle. Son prédécesseur, le *Koudzìki* de Shôtokou, est en effet totalement perdu, sauf quelques rares citations, si tant est même qu'il ait réellement existé, et les Japonais eux-mêmes condamnent comme apocryphes les quelques fragments que l'on a prétendu en avoir été retrouvés.

Qu'est-ce donc que le Kodziki?

Nous en avons déjà parlé précédemment, ici même, comme du plus ancien et du plus fidèle document sur la religion nationale des Japonais ou *Shïntô*.

Ce n'est pas à proprement parler un livre d'histoire, mais plutôt un recueil d'anciennes traditions sur la religion et les origines du peuple japonais, et on peut lui appliquer ce que M. Philippe Berger nous disait dimanche dernier de la Genèse biblique, que c'est une tentative d'explication scientifique de l'origine du monde et des hommes.

Composé en 712, date qui peut être admise comme sérieuse vu l'exactitude assez générale de tous les faits consignés dans la littérature japonaise à partir de 602, époque de l'adoption de la chronologie chinoise, et aussi vu la concordance des faits rapportés simultanément dans les chroniques des deux pays.

Son auteur était un noble de la cour impériale nommé *Fouto no Yasoumaro*, et voici dans quelles circonstances les Japonais nous racontent qu'il entreprit la composition de ce précieux ouvrage.

« L'empereur Temmou, (on ne dit pas à quelle époque de son règne) voyant avec chagrin que les récits possédés par les principales familles contenaient beaucoup d'erreurs, résolut de prendre des mesures pour préserver de l'oubli les traditions véritables. C'est pourquoi il fit examiner avec soin, comparer et purger de leurs fautes

ces récits. Or il y avait parmi les gens de sa cour un homme doué d'une mémoire merveilleuse, nommé Hiyéda no Aré, capable de réciter sans erreur le contenu de tout document qui lui soit tombé sous les yeux, et de ne jamais rien oublier de ce qu'il avait entendu. Temmou Tennô prit la peine d'enseigner à cette personne les *traditions originales* et *l'antique langue des premiers siècles*, et de les lui faire répéter jusqu'à ce qu'il les sut complètement par cœur. Avant que cette entreprise fut terminée, — ce qui veut dire sans doute avant que ce recueil de traditions fut écrit, —l'empereur mourut et pendant trente-cinq années la mémoire d'Aré fut seule dépositaire de ce qui reçut plus tard le titre de *Kodziki* ou *Fourou-koto-boumi*, ainsi que le lit Motoori. A la fin de ce laps de temps, l'impératrice Gemmiô ordonna à Yasoumaro de l'écrire sous la dictée d'Aré, ce qui explique comment le manuscrit tout entier fut terminé dans le court espace de quatre mois et demi. »

Les Japonais n'ont jamais mis en doute l'authenticité de ce livre, et les critiques européens, eux-mêmes, ne font pas trop de difficultés à l'admettre sous quelques réserves de détail. Le *Kodziki*, en effet, est composé dans le vieux style japonais et non dans le style chinois, depuis peu

importé au Japon et objet d'un engouement général, comme d'ailleurs tout ce qui vint de Chine à cette époque, jusque et y compris les institutions. On a bien émis et discuté l'hypothèse de la possibilité d'un pastiche littéraire; mais cette hypothèse ne peut guère se soutenir en raison de l'énorme difficulté, sinon de l'impossibilité de pasticher sans défaillance pendant tout le cours d'un ouvrage de cette étendue une langue et un style tombés en désuétude. D'un autre côté, toutes les traditions qu'il rapporte sont conformes à celles que relatent les autres livres historiques, et exposées avec une naïveté qu'on ne retrouve pas ailleurs, ce qui est au moins un indice de sa priorité et de son ingénuité.

A cause même de son style démodé, il fut peu apprécié au moment où il parut. Les lettrés et la masse de la population lui préféraient le Nihongi écrit dans le style et avec les expressions chinoises alors à la mode; mais, par contre, il resta pendant tout le moyen âge entre les mains du clergé shïntôiste comme le livre religieux par excellence et fut imprimé pour la première fois en 1644. Il devint alors en faveur, peut-être en raison des démêlés que le Japon eut à cette époque avec la Chine, et jusqu'à nos jours on en fit de nombreuses rééditions.

L'auteur du Kodziki paraît avoir eu la préoccupation de se défendre soigneusement contre l'influence des idées chinoises; mais il l'a subie, cependant, dans l'exposé de la mythologie, dont toute la première partie, c'est-à-dire celle des origines du monde, révèle des emprunts ou une imitation des données taòistes. Et il n'y a rien là qui doive trop nous surprendre si nous nous rappelons que les premiers Chinois sont arrivés au Japon dès l'an 221 avant notre ère, sous le règne de l'empereur Koréi-Tennò. A leur tête se trouvait, dit-on, le sage Djôfoukou, que les Japonais vénèrent comme l'importateur chez eux de la civilisation. Or, fait intéressant à constater, les annales chinoises mentionnent la légende d'une expédition envoyée, à cette même époque, par l'empereur T'sing-Chi-Hoang-ti pour chercher la *plante d'immortalité* qui devait se trouver dans l'île orientale du grand Océan. Aucun membre de cette mission ne reparut en Chine et selon toute probabilité c'étaient là les Chinois qui débarquèrent au Japon sous la conduite de Djôfoukou, et se fixèrent dans ce pays, soit à cause de la difficulté du retour, soit parce qu'ils se souciaient peu de s'exposer à la colère de l'empereur après l'insuccès de leur expédition.

Cinq cent soixante ans plus tard, le sage

Coréen Wani apporta au Japon les quatre Kings (livres sacrés de la Chine) et les œuvres de Confucius.

L'influence de la philosophie, de la littérature et de la civilisation chinoises est bien compréhensible sur un peuple qui sortait à peine de la barbarie, n'avait aucune littérature et ne connaissait pas même l'écriture.

Le Kodziki nous est connu par une traduction française de M. Léon de Rosny et deux traductions anglaises de M. M. E. Satow et Basil Hall Chamberlain [1].

Il s'étend de la création du monde à la mort de l'impératrice Soui-kô (628 de notre ère) et paraît avoir été composé dans le but de rattacher par une filiation divine la dynastie impériale à la Grande Déesse du soleil Amatérassou, et de faire ainsi des empereurs les descendants directs des dieux, situation qui leur crée des droits au respect et à l'obéissance du peuple encore plus imprescriptibles que le droit divin des monarques de l'Europe.

Comme, aujourd'hui, nous ne nous occupons pas de la religion — dont nous vous avons déjà

1. A ces traductions il faut ajouter l'étude magistrale de M. Michel Revon sur le Shintô, parue en 1905 dans la *Revue de l'Hist. des Religions.*

entretenu dans une précédente causerie — nous ne parlerons que de l'histoire mythique du Japon depuis l'établissement du dieu *Sousano-o-no-Mikoto* à Souga, dans la province d'Idzoumo, jusqu'à l'avènement de Jimmou-Tennô, le premier empereur humain et le fondateur, en 660 de notre ère, de la dynastie impériale qui a régné et règne encore de nos jours, sans interruption, sur le Japon.

Néanmoins, pour la clarté de notre exposition, il est nécessaire de rappeler en quelques mots le récit que fait le Shintô de la création.

Au commencement, alors que tout était encore chaos, il n'existait que le Dieu suprême *Amé-nomi-naka-noushi-no-Kami*. Lassé de sa solitude, il fait naître de son essence deux autres grands dieux, *Taka-mi-mousoubi-no-Kami* et *Kami-mousoubi-no-Kami*. Ensuite, au milieu des flots de l'océan chaotique se condense une masse gélatineuse, qui plus tard deviendra la terre, d'où surgit un scion rouge qui donne naissance à deux nouveaux dieux, *Oumachi-ashi-Kabi-hiko-dji-no Kami* et *Amé-no-toko-tashi-no-Kami*, appelés aussi les « deux essences », c'est-à-dire le *Yang* et le *Yin* [1] principes mâle et femelle de la nature selon la cosmologie des Chinois.

1. En japonais : *In*, *En*:

Sans qu'on nous explique la raison de leur existence ni leur nature, sept couples divins apparaissent, dont je crois inutile de rappeler les noms, sauf ceux des divinités du dernier couple, *Izanagi* et *Izanami*, autres personnifications du *Yin* et du *Yang*, qui sont non pas les créateurs, mais bien les procréateurs du monde, des dieux et des êtres.

C'est sur cette partie de la mythologie japonaise que semble surtout s'être fait sentir l'influence chinoise, taôiste et bouddhiste.

En effet, la trinité ou triade primordiale paraît être une imitation servile de la trinité taôiste des *San-t'sing* « Trois Purs », ou de celle des *San-Koan* « Trois Directeurs du Monde », ou bien encore des deux trinités bouddhiques désignées sous le nom de *San-pao* « les Trois Précieux » ou les « Trois Trésors », c'est-à-dire le Bouddha, la Loi et l'Eglise (*Buddha*, *Dharma*, *Sangha*), et les trois Bouddhas du Passé, du Présent et de l'Avenir, tandis que, ainsi que nous venons de le voir, les deux dieux nés du Scion rouge et Izanagi et Izanami représentent les deux principes éternels origine du monde, *Yang* et *Yin*.

A partir de l'apparition d'Isanagi et d'Izanami la rédaction du *Kodziki* n'a plus aucun rapport avec les traditions chinoises et paraît être entièrement originale, c'est-à-dire japonaise.

Parmi les innombrables dieux et déesses issus de l'union matrimoniale d'Izanagi et d'Izanami, il en est deux qui priment tous les autres en importance, *Ama-terasou Oho-mi-Kami*, déesse du soleil, et *Také-haya Sousa-no-ro-no-Mikoto*. C'est de ce dernier surtout que nous avons à nous occuper.

Sousa-no (c'est ainsi que le nomment habituellement les Japonais) a un caractère mécontent, ombrageux, brutal. Investi par son père de la royauté de l'Océan, il refuse cette part du monde qu'il juge indigne de lui, et se fait exiler sur la terre en punition de ses récriminations. Mais avant il veut rendre visite à sa sœur Amatérasou. Trop connu pour ses violences, il est reçu sans enthousiasme et pour calmer les appréhensions de sa sœur affirme ses sentiments de bonne amitié fraternelle par un serment que les deux dieux conviennent de confirmer en procréant chacun de son côté des enfants. A cet effet, Sousano donne son sabre à sa sœur ; celle-ci le casse en sept morceaux entre ses dents et de ces tronçons sortent sept filles. A son tour elle donne son collier de magatamas à Sousano, qui le broie dans ses dents, et il en naît sept garçons. Aussitôt Sousano et Amatérasou se prennent de querelle Sousano réclamant la paternité des fils

qu'Amatérasou prétend devoir lui appartenir, et les dieux, obligés d'intervenir, attribuent les filles à Sousano et les fils à Amatérasou parce que nés respectivement des objets qui leur appartenaient.

Furieux de cette sentence Sousano se livre à de tels excès que les huit cents myriades de dieux se réunissent pour le chasser du ciel dont l'accès lui est désormais interdit. Il descend donc sur la terre à Tori-Kami, dans le pays d'Idzoumo, et son premier soin est d'explorer son nouveau domaine. La race humaine existait-elle à cette époque? Le Kodziki est muet sur ce point, peut-être parce que l'existence des hommes était chose de trop minime importance, et il semble que la terre était alors peuplée par des divinités terrestres.

Au cours de son exploration, comme il remontait le cours d'une rivière, Sousano entend tout à coup des plaintes et des gémissements. C'était une famile de dieux terrestres qui se lamentaient d'être obligés le lendemain de livrer leur fille unique, Koushi Inada Himé, en pâture à un terrible dragon à huit têtes et autant de queues. Aussitôt il promet aux parents désolés de mettre à mort le monstre, exploit difficile car ses têtes repoussent à mesure qu'on lui en coupe une,

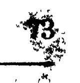
Sousano se procure huit grands vases d'argile qu'il remplit de *Saké* (alcool de riz) et les dépose sur le bord de la rivière. Attiré par l'odeur du breuvage, le dragon s'enivre et s'endort, et Sousano d'un seul coup tranche ses huit têtes, d'un autre ses huit queues; mais quand il veut éventrer le monstre son sabre se brise sur un corps dur qui n'est autre qu'un sabre divin invincible, grâce auquel il fut désormais victorieux de tous ses ennemis. Selon la tradition, c'est ce sabre, palladium de l'empire, qui est conservé dans le Temple d'Isé.

Après sa victoire sur le dragon, Sousano épouse Koushi Irada Himé et établit définitivement sa résidence dans la province d'Idzoumo, à Souga, où il se construit un merveilleux palais; puis, sans qu'on sache trop comment, son palais se trouve transféré dans le monde souterrain et il devient une sorte de Pluton, de roi des régions infernales.

De son mariage avec Koushi-Inada-Himé, Sousano a eu de nombreux enfants, dont le Kodziki nous énumère avec complaisance les noms et les exploits mythiques, d'ailleurs sans intérêt pour le sujet qui nous occupe; mais son arrière petit-fils, à la huitième génération, *Oho-Koumi-Noushi-no-Kami* « Maître de la grande

terre » (que l'on appelle aussi Oho-na-Moudji-no-Kami « Possesseur d'un grand nom », Ashi-Hara-Shiko-vo-no-Kami « Dieu de la plaine des roseaux », Yatchi-hoko-no-Kami « Dieu des huit mille lances », Outsoubi-Koumi-tama-no-Kami « Dieu de la terre vivante ») est l'objet d'une légende qui mérite d'être résumée.

Il est le cadet de quatre-vingt frères qui, très malveillants pour lui, le traitent en domestique et l'emmènent à Inaba où ils vont solliciter la main de la princesse Ya Kami-Himé. En route Oho-Koumi rencontre un lièvre qui lui prédit qu'il épousera la princesse, et ses frères, furieux de cette prédiction, tentent à plusieurs reprises de le tuer, mais le dieu Oha-ya-biko-no-Kami le protège et l'engage à aller demander conseil à son aïeul Sousano, dont il séduit et épouse la fille, Souséri-Himé, à la grande colère de Sousano, et n'échappe à sa vengeance qu'en se cachant dans un trou de souris; puis, profitant du sommeil de Sousano, Oho-Koumi s'enfuit avec sa femme, en emportant le sabre, l'arc, les flèches et la lyre de son aïeul. Revenu à Inaba, il tue ses quatre-vingt frères, épouse la princesse Yakami-Himé et continue l'acte de la création, interrompu par la mort d'Izanami, notamment la consolidation de la terre.



La terre étant ainsi devenue habitable, la Grande Déesse Amatérasou veut en donner le gouvernement à son fils, Amé-no-oshi-ho-mimi, qui décline cette mission à cause de la turbulence et de la férocité des divinités terrestres.

Les dieux réunis en assemblée générale désignent alors pour le remplacer un autre fils d'Amatérasou, Amé-no-ho-ki, qui se laisse séduire par les bonnes grâces d'Oho-Kouni et s'oubliant dans les délices du monde terrestre néglige complètement de s'acquitter de sa fonction. Comme il était resté trois ans sans donner de ses nouvelles, les dieux envoient à sa recherche Amé-vaka-hiko, fils de l'Esprit du ciel. Celui-ci, à son tour, succombe à l'amour et à l'ambition. Il épouse Shita-térou-Himé, fille d'Oho-Kouni, et s'efforce de déposséder son beau-père de l'empire de la terre.

Huit années s'écoulent ainsi. Alors les dieux lui dépêchent le faisan (phénix) Nanaki-mé pour le rappeler à l'ordre. Amé-vaka tue le faisan d'une flèche qui, après avoir traversé l'oiseau, va frapper à la porte du palais des dieux. Les dieux la rejettent sur la terre où elle va tuer Amé-vaka pendant son sommeil.

Il fallait pourtant que force restât aux décisions de l'aréopage divin. Deux autres dieux sont

désignés pour aller rétablir le bon ordre sur la terre, Také-mika-dzou-tchi-no-Kami et Tori-bouné-no-Kami. Ils somment Oho-kouni de se soumettre aux ordres des grands dieux et, sur le conseil de ses deux fils, celui-ci abdique et se retire dans un palais édifié sur le rivage de Tagishi, dans le pays d'Idzoumo. Les deux messagers divins remontent alors au ciel, apportant la nouvelle de la soumission et de la pacification du Japon.

De nouveau Amatérasou veut confier le gouvernement du Japon ainsi pacifié à son fils Amé-no-oshi-ho-mimi. Nouveau refus de celui-ci qui, malgré tout, redoute de se rencontrer avec les sauvages divinités du sol et fait désigner à sa place le dernier de ses fils, *Hiko-ho-no-ni-nigi*. Le nouveau souverain descend du ciel accompagné d'un dieu terrestre, Sarouta-biko-no-Kami, venu tout exprès pour lui servir de guide et l'aider de ses conseils, et d'une nombreuse escorte céleste. Il choisit pour résidence la contrée de Himouka puis, pour se faire bien venir et se créer des attaches dans le pays, il épouse les deux filles du dieu de la Grande Montagne, Oho-yama-tsou-mi-no-Kami. Toutefois trouvant l'aînée trop laide il la répudie, ce qui lui attire une terrible malédiction d'Oho-yama cause, de nos jours

encore, de la briéveté de la vie des empereurs.

De ce mariage, Hiko-ho-no-ni-nigi eut deux fils : *Ho-dèri-no-Mikotò et Ho-rori-no-Mikotò*[1]. Au premier il donna l'empire de la mer, et au second le royaume des montagnes. Inconstants d'esprit, ni l'un ni l'autre ne sont contents de leur lot et bientôt ils échangent leurs domaines; sans grands avantages, du reste, car Hodéri est un aussi médiocre chasseur que Hovori un mauvais pêcheur, et ce dernier ne tarde pas à perdre l'hameçon que lui avait confié son frère. Pour le retrouver, il va rendre visite au dieu de l'Océan, dont il épouse la fille, Toyo-tama-Himé, et qui ordonne une inspection de la bouche de tous les poissons de son empire afin de découvrir le précieux hameçon. On le trouve enfin dans le gosier du Tahi (dorade). Rentré en possession de cet engin, Hovori revient sur la terre ferme, et, mettant à profit les bons conseils du dieu de l'Océan, contraint son frère Hodéri à lui céder l'empire du monde, c'est-à-dire, bien entendu, du Japon.

Hovori meurt à l'âge de 580 ans, et son fils, *Ama-tsou-hi-saka-hiko-nagisa-také-ou-gaya-fouki-ahédzou-no-Mikotó*, épouse sa tante

1. Le titre de *Mikotò* désigne les souverains d'origine céleste, et celui de *Tennò* les empereurs terrestres.

maternelle, Tama-yori-Himé dont il a quatre fils : *Itsou-sé-no-Mikotô, Ina-hi-no-Mikoto, Mi-kė-nou-no-Mikotô*, et *Kamou-yamato-Iharė-biko-no-Mikotô*, plus connu sous le nom de *Jimmou-Tennô.*

Inahi et Mikénou meurent jeunes (on voit que nous approchons des temps historiques) et les deux autres frères, Itsousé et Iharé-biko, étroitement unis établissent leur résidence dans le palais de Takatchiko. Animés d'une égale ambition, ils résolvent de faire la conquête du Japon et se dirigent vers l'Orient (on ne dit pas si c'est par terre ou par mer ; mais la tradition les fait venir par mer). Ils soumettent tout d'abord Ousa-tsou-hiko, roi du pays de Toyo ; puis, renforcés par l'alliance du dieu terrestre Savo-né-tsou-hiko, remportent sur Naga-tsoumé-hiko, roi de Tomi, une grande victoire chèrement achetée par la mort d'Itsousé.

Demeuré seul, Iharé-biko poursuit néanmoins sa conquête avec l'appui des dieux, qui lui font remettre un sabre céleste invincible par un homme du pays de Koumanou, et lui envoient une grue géante pour l'aider à triompher des divinités sauvages de la contrée.

Après avoir vaincu et soumis les dieux (*Kamis*) Nihé-motsou-no-ko, Oui-hika et Iha-ochi-vakou-

no-ko, conquis le pays d'Ouda (?) sur les deux frères Oukashi, et contraint à se soumettre le prince Nigi-hayabi, Iharé-biko s'attaque aux divinités sauvages du sol, les tue pour la plupart et force les autres à reconnaître son autorité souveraine. Désormais il règne sans contestations sur l'empire conquis et pacifié par ses victoires sur les hommes et les dieux, et établit le siège de son gouvernement dans le Yamato, où il se fait construire le château de Kashi-bara au pied du mont Ou-né-hi. Enfin, Iharé-biko, que l'on appellera désormais Jimmou Tennô, meurt à l'âge de 137 ans, en 585 avant notre ère, et est enseveli sur le sommet du mont Ou-né-hi.

Ici s'arrête l'histoire primitive, ou mythique du Japon pour faire place à la période généralement acceptée comme historique.

Ici aussi s'arrête notre tâche.

Remarquons, toutefois, en ce qui regarde les successeurs, dits historiques, de Jimmou-Tennô que des huit premiers,

Soui-séi-Tennô (581),
Annéi-Tennô (548),
Itokou-Tennô (510),
Kôshô-Tennô (475),
Koan-Tennô (392),

Koréi-Tennô (290),
Kogen-Tennô (214),
Kai-koua-Tennô (157),
le Kodziki donne seulement les noms, ceux de leurs femmes, leur descendance, leur âge à leur mort, et le lieu de leur sépulture. Il faut arriver à Soudjin-Tennô (97 ans avant notre ère) pour rencontrer le récit de faits nationaux ayant réellement un caractère historique.

Remarquons encore que tous les empereurs mentionnés dans ce livre reçoivent le titre de souverain céleste qui était celui des souverains divins de la période mythique.

Et maintenant, si nous faisons le bilan de cette antique tradition, que nous montre-t-elle ?

A partir de Sousa-no-vo-no-Mikotô, des dieux sans raison d'être, qu'on ne peut considérer ni comme des déifications de personnages réels, rois ou chefs de clans, ni comme des personnifications de phénomènes ou d'idées, purement imaginaires, descendent sur la terre pour s'y tailler un royaume en combattant et subjuguant les dieux terrestres, qui ne sont très probablement que les chefs des tribus indigènes, combats fabuleux que l'on ne peut pas même dire mythiques, puisqu'on ne voit pas à quels phéno-

mènes le mythe pourrait se rapporter. Le mot *Kami* « en haut, élevé » ne peut nous venir en aide, car il s'applique aussi bien aux princes ou chefs qu'aux dieux.

Si nous consultons le Kodziki au point de vue ethnographique, nous n'y trouvons aucun renseignement sur l'origine même du peuple japonais, Tout ce que nous pouvons en conclure, c'est que le Japon a été conquis par une peuplade étrangère sur des autochtones qu'on nomme *Ebisou* « barbares ». Ces derniers étaient-ils les ancêtres des Aïnos actuels ? Les envahisseurs venus de l'ouest étaient-ils des Coréens, des Chinois, des Malais ou des Polynésiens ? La question reste en suspens et ce n'est certes pas le Kodziki — pas plus d'ailleurs qu'aucun des livres historiques de l'ancien Japon — qui nous aidera à la résoudre.

En résumé, je crois pouvoir répéter, sans crainte d'être trop sérieusement contredit, l'opinion que j'émettais au commencement de cette séance, c'est-à-dire que le Kodziki a été composé pour réunir et autoriser un certain nombre d'antiques traditions populaires enfantines et souvent contradictoires, dans le but de créer la généalogie divine de la famille impériale et de la rattacher par une filiation ininterrompue à la seule

véritablement grande divinité nationale du Japon, Amatérasou, la brillante personnification du soleil.

LE MOUVEMENT RELIGIEUX

DANS L'INDE MODERNE

Le déisme hindou et les Brahma-Samadjs. — La renaissance du Bouddhisme dans l'Inde.

---

23 MARS 1902

Quand on considère l'état de stagnation, au point de vue politique, social et industriel, où l'Inde est restée depuis des siècles, insensible — en apparence au moins — aux progrès faits autour d'elle, subissant passivement le contact de ses envahisseurs grecs, musulmans, arabes et mogols, ainsi que plus tard des Européens, on est tout naturellement tenté de supposer qu'en ce qui concerne la religion elle est de même demeurée figée dans les dogmes étroits de l'Hin-

douisme, telle que nous l'apercevons dans les Pourānas, telle, à peu de choses près, que l'ont vue Mégasthène et les historiens ou géographes grecs sous les successeurs d'Alexandre le Grand.

Une pareille appréciation superficielle serait entièrement erronée.

Si par l'effet du climat de leur pays, par l'indolence de leur caractère, la modicité de leurs besoins, les Indiens se sont désintéressés en partie du mouvement universel d'évolution des peuples, s'ils sont volontairement ou inconsciemment restés enserrés dans leurs préjugés, leur institution étouffante des castes, et leur soumission passive aux gouvernements établis, il est loin d'en être de même en ce qui touche la religion, ou plus exactement la philosophie religieuse.

A cet égard, l'Indien n'a rien perdu de ses merveilleuses facultés primitives, et dans le demi-sommeil de la méditation extatique qui lui est chère, il est resté le penseur profond, subtil, souvent osé, qui, mille ans peut-être avant notre ère, se risquait aux hardiesses presque athées des Oupanichads. Nous en avons la preuve dans les nombreuses sectes souvent éphémères qui ont jeté un instant quelque éclat, puis sont disparues suivant dans la tombe de l'oubli la mort du

maître, momentanément écouté et célèbre, qui leur avait prêté le prestige de sa réputation et de sa parole éloquente; mais qui, quelquefois aussi, sont demeurées vivantes, et ont pu se perpétuer jusqu'à nos jours, soit en raison de l'élévation des idées qu'elles ont émises, soit à cause de l'utilité pratique des réformes rituelles et sociales dont elles ont pris l'initiative, soit encore, il faut bien l'avouer, par leurs complaisances pour les pires superstitions populaires, par leurs pratiques de sorcellerie et de magie, et par l'attrait de rites licencieux.

C'est à cette fécondité admirable d'imagination philosophique, mais souvent aussi dévoyée, que l'Inde a dû la doctrine à envolées sublimes du Védānta, les erreurs dégradantes du Tantrisme, du culte des Çaktīs, son dogme de la Bhaktī, dévotion et foi aveugles, et de la Satti ou de la grâce divine.

C'est ainsi que se développe, à partir du huitième siècle de notre ère et peut-être même plus tôt, cette curieuse évolution du panthéisme monothéiste, fondée sur l'antique conception du Dieu suprême, Ame universelle, qui aboutit à la création, chez les Çivaïtes, de la secte des Pāçoupatas, chez les Vichnouites, de celles des Rāmānoujas, des Madhvas, des Vallabhas ou Gosains,

des Tchaitanyas, des Rāmānandis, ces derniers pouvant être à juste titre considérés comme de véritables déistes.

En général, les idées étrangères semblent avoir eu peu de prise sur l'esprit indien; à la longue, cependant, elles ont exercé une influence latente, mais néanmoins sérieuse. Il serait, par exemple, difficile de nier l'action de l'Islamisme dans le développement des conceptions monothéistes (bien que toujours fortement imprégnées de panthéisme), dans l'opposition à l'idolâtrie, et la lutte contre la loi des castes. Cette influence se manifeste d'une façon indéniable dans les sectes des Kabir-Panthis (fin du xve siècle), des Sikhs (fin du xve siècle) et des Sātnamīs (milieu du xviiie siècle), qui sont cependant restées absolument hindoues.

Toutefois, sauf les Sikhs, ces sectes n'ont pas eu le courage de rejeter complètement le système des Castes : elles se contentent de n'en pas tenir compte au point de vue du recrutement de leurs adeptes. Elles avaient, du reste, été précédées dans cette voie par plusieurs sectes anciennes du Çivaïsme et du Vichnouisme — celle de Tchaitanya entre autres — et bien plus anciennement encore par les bouddhistes. Si néfaste, en effet, que soit la tyrannie de la caste au

point de vue du progrès social, les réformateurs les plus audacieux hésitent à y toucher, défendue qu'elle est par trop de préjugés religieux et sociaux, et aussi parce qu'elle est encore la seule base solide sur laquelle repose la société indienne.

Après ce que M. Foucher vous en a dit, ici même, l'année dernière, il n'y a pas lieu de vous refaire l'histoire de cette institution, peut-être trente fois séculaire, qui depuis sa formation a présidé aux destinées de la nation indienne : il suffira de vous rappeler que la Caste, qui jadis ne comprenait que les quatre classes des Brâhmanes, des Kchatryas, des Vaiçyas et des Çoudras, s'est fractionnée à l'infini, par suite sans doute de l'accession des indigènes Anāryens dans la famille āryenne, et que, à mesure qu'elle se fractionnait, les préjugés et les coutumes qui séparent l'une de l'autre les diverses classes de la population, sont devenues de plus en plus rigoureux et inviolables. Emiéttée suivant les occupations héréditaires de ses membres, la Caste est devenue une sorte de syndicat de naissance, une corporation qui englobe l'individu depuis sa naissance jusqu'à sa mort, et dont il ne peut sortir qu'en devenant un parya, un être méprisé, abandonné, réduit à l'isolement absolu.

L'homme qui a perdu sa caste n'a plus aucun droit à l'héritage de ses parents. Ses amis, ses parents, sa femme et ses enfants même ne peuvent l'approcher sans contracter une souillure qui les réduirait à la même condition. C'est un mort vivant.

Mais laissons là cette digression et revenons aux influences étrangères qui ont pu s'exercer sur l'Hindouisme.

Le christianisme, qui a pénétré dans l'Inde au commencement du seizième siècle, a fait peu de conversions malgré le zèle de ses missionnaires, catholiques en majeure partie. Chez les classes éclairées, qualifiées *Dvija* « deux fois né » selon le terme consacré, il s'est heurté à une résistance dédaigneuse basée sur son insuffisance philosophique (les théologiens et philosophes indiens sont passés maîtres dans l'art de disserter à perte de vue sur des pointes d'aiguilles et méprisent profondément les adversaires incapables de les suivre et de les vaincre dans ces joutes subtiles) : dans les milieux populaires il a trouvé contre lui d'invincibles préjugés religieux et sociaux ; particulièrement l'institution de la caste, plus intransigeante peut-être encore parmi les classes inférieures qu'au sommet de la société, car le converti au christianisme, cessant

d'être Hindou, perd sa caste, et l'on sait quelles sont les conséquences terribles de cette déchéance; enfin les esprits audacieux, avides de réformes, lui reprochent ses images comme pratiques d'idolâtrie et la trop grande ressemblance de ses dogmes avec ceux de l'hindouisme et du bouddhisme.

Malgré tout, cependant, il n'a pas été sans exercer une action sérieuse sur l'évolution religieuse depuis le commencement du XIXe siècle, influence surtout protestante et due en grande partie à la domination anglaise, aux collèges et autres institutions d'enseignement créées dans les grands centres de population.

Sauf les Sikhs, chez qui les persécutions des empereurs mogols transformèrent la question religieuse en question de race, et qui ont maintenu l'intégrité de leurs dogmes jusqu'à nos jours, toutes les sectes hindoues prétendues réformées, écloses du quatorzième au dix-huitième siècle perdirent avec le temps leur importance et se réduisirent à de petites congrégations isolées, sans influence, qui tendaient de plus en plus à rentrer dans le courant de l'Hindouisme. Il faut arriver au commencement du XIXe siècle pour voir de nouveau se prononcer une tentative de réforme, en vue de purifier l'Hindouisme, avec

la secte des Swāmi-Nārāyana. Cette secte, fondée en 1805 à Ahmédabad par un brâhmane nommé Sahadjānanda, enseigne un monothéisme presque absolu représenté par le culte unique de Vichnou, Dieu suprême, sous sa forme de Krichna. Elle donne une importance primordiale à la pureté morale, interdit l'adoration des idoles, proscrit les images et les sacrifices d'animaux, mais demeure entièrement hindoue par son attachement à la caste et par son particularisme intransigeant.

C'est à peu près à la même époque que se manifeste le mouvement religieux et social dont j'ai en vue de vous entretenir, dans lequel on peut voir une certaine influence chrétienne, sous des dehors hindouistes, à la vérité ; mouvement sérieux et peut-être plein d'avenir qui se révèle et s'affirme par la création des associations religieuses nommées Brāhma-Samādjs.

L'illustre promoteur de cette réforme, *Ram Mohun Roy*, naquit en 1774 à Rādhānagar, dans le district de Murchidābād. Fils d'un brâhmane de haut rang et brâhmane lui-même il fut élevé dans la plus orthodoxe doctrine vichnouite ; mais en dépit de cette éducation et des exemples paternels, il fut de bonne heure révolté par les pratiques idolâtriques accomplies sous ses yeux,

et à seize ans composait un opuscule remarqué « Contre idolâtrie de toutes les religions », qui lui valut d'être exilé de sa famille indignée de ses opinions hétérodoxes et subversives. Il mit à profit ses années d'exil pour aller apprendre à Bénarès le persan et l'arabe, et dans les collèges anglais l'hébreu, le grec et le latin, afin de pouvoir étudier les différentes religions dans leurs langues originales.

En 1804, la mort de son père, bientôt suivie de celle de ses deux frères, le met en possession d'une grande fortune et lui permet d'exprimer ses opinions avec plus de liberté. Cependant il se garde bien de prétendre fonder une religion nouvelle et de rien faire ou dire qui put l'exposer à être exclu de sa caste, ce qui l'aurait privé de sa fortune et lui aurait enlevé toute autorité : il se pose seulement en réformateur se proposant de ramener l'Hindouisme à la pureté et à la simplicité primitive des Védas et des Oupanichads.

En butte, malgré toute sa prudence, à l'hostilité des brâhmanes, ses concitoyens, il quitte sa ville natale en 1814 et va s'établir à Calcutta, où il fonde l'*Ātmiya-Sabhâ*, ou société d'Amélioration spirituelle, bientôt dissoute à cause de l'opposition violente des brâhmanes.

Sans se décourager, il persévère dans ses

efforts pour améliorer la condition morale et matérielle de ses compatriotes et les délivrer de leurs pratiques idolâtriques et de leurs superstitions, traduit en bengali les Védas et les Oupanichards afin de mettre leurs doctrines à la portée de tous, et publie en 1820 une traduction dans la même langue des » Préceptes de Jésus », pour lequel il ne cache pas une profonde admiration. Mais si grande qu'elle fût, cette admiration ne l'empêcha pas de demeurer toujours foncièrement hindou. Jamais il ne voulut admettre le dogme chrétien de la Trinité, où il voyait une conception polythéiste. Jamais il n'abjura la caste, qui faisait en partie sa force par l'autorité qu'elle lui donnait comme brâhmane.

En 1828, s'étant lié d'amitié avec le Révérend W. Adam, de l'Eglise Protestante Unitarienne, il assiste avec ses amis à ses sermons, ce qui lui suggère l'idée d'organiser le samedi soir des réunions religieuses consacrées à la récitation de textes védiques, à la lecture de passages des Oupanichads, à des sermons et à des chants d'hymnes, sur le modèle des services protestants. Ce fut là l'origine de la première Eglise Déiste indienne.

Enfin, le 23 janvier 1830, il crée l'Eglise Unitarienne Hindoue appelée *Brāhma-Sabhā*, *Brah-*

mîya-Samādj et *Brâhma-Samādj* (on sait que Brahma, neutre, est le Dieu suprême, existant par lui-même, éternel, infini, omniscient, origine de tout ce qui existe, en un mot l'Ame Universelle). Néanmoins il se défend toujours d'avoir voulu fonder une nouvelle religion ; son seul but est de créer un centre commun où Hindous, Musulmans et Chrétiens puissent prier ensemble le Dieu unique.

Mais la religion n'absorbe pas exclusivement Ram Mohun Roy. Il se préoccupe aussi de l'amélioration de la condition du peuple, en particulier des femmes, et mène une vigoureuse campagne contre l'immolation des femmes sur le bûcher funéraire de leurs maris, ou *Sati*, campagne couronnée par le vote du Parlement anglais qui interdit en 1829 cette barbare coutume.

Sur ces entrefaites, l'empereur détrôné de Dehli chargea Ram Mohun Roy d'aller en Angleterre défendre ses droits devant le Parlement, et lui conféra à cette occasion le titre de Rāja. C'est au cours de cette mission que Ram Mohun Roy mourut à Bristol en 1833.

La mort de Ram Mohum Roy arrêta un moment les progrès du Brāhma-Samādj malgré les efforts de ses amis et successeurs Dwārkānāth Tāgore, et Rāma-tchandra Vidyābāgich.

Debendranāt Tāgore, fils de Dvārkānāth, fonda en 1839 une nouvelle société appelée *Tattva-Bodhini-Sabhâ*, ou Société pour la recherche de la vérité, qu'il fusionna en 1859 avec le Brāhma-Samādj devenu définitivement l'Eglise Déiste indienne dont les dogmes peuvent se résumer en ces trois formules :

Croyance en un seul Dieu, existant par lui-même, éternel, intelligent, infini, omniscient, créateur du monde.

Le bonheur et le salut ne peuvent s'obtenir que par son culte.

Ce culte consiste à l'aimer et accomplir les actes qu'il prescrit.

En réalité le but du Brāhma Samādj est de purifier et non de détruire l'ancien brāhmanisme des Védas.

Tandis que le Brahma-Samādj se maintenait ainsi péniblement sans faire grand progrès, un jeune brāhmane vichnouite, Késhab Chander Sen, né en 1838, poussé par les mêmes idées de pureté de la religion et de dégoût pour l'idolâtrie, vint en 1858 se joindre au Brahma-Samādj et lui donna une puissante impulsion. Elevé à l'anglaise, imbu d'idées très avancées, il s'accommodait mal de la prudence de ses prédécessesrs à la tête de la Société; il poussa à l'abandon du

Cordon Sacré, insigne de la caste qu'il voulait faire renier, et à la réforme des çrāddhas ou cérémonies funéraires, et des rites pratiqués lors de la naissance, de l'imposition d'un nom, et de l'initiation. Au point de vue social, son programme comprenait surtout l'amélioration de l'éducation des femmes, l'interdiction des mariages d'enfants, la faculté de se remarier accordée aux veuves, et l'interdiction de la polygamie. Mais Keshab Chander Sen montrait dès lors des tendances chrétiennes et semblait plutôt s'efforcer de détruire l'antique croyance védique que de la réformer, et ces tendances ne tardèrent pas à lui susciter des difficultés et une opposition que son caractère entier ne put longtemps supporter.

Aussi se sépare-t-il du Brahma-Samādj pour fonder avec quelques amis, en 1866, une nouvelle Eglise Déiste sous le nom de *Brāhma-Samādj de l'Inde* avec l'espoir d'attirer dans son sein et d'unifier ainsi tous les autres Brahma-Samādjs établis dans plusieurs contrées de l'Inde, et le premier temple de cette nouvelle secte fut inauguré au mois d'Août 1869. Là encore ses tendances chrétiennes de plus en plus affirmées (il est l'auteur d'un livre intitulé, « L'Inde demande qui est Jésus ») et plus encore

son autoritarisme rendirent sa situation intenable, et se séparant bruyamment du Brahma Samādj de l'Inde, il fonda en 1881 *l'Eglise de la Nouvelle Dispensation* qui devait réunir dans la même foi les disciples de Moïse, de Jésus, de Bouddha, de Confucius, de Zoroastre, de Mahomet, de Nānak et les diverses branches de la religion hindoue.

Keshab Chander Sen mourut le 8 Janvier 1884.

Un autre brāhmane, Dayā-Nanda Sarasvati (mort en 1881), adversaire de l'idolâtrie, du panthéisme et du polythéisme, mais aussi des tendances chrétiennes, avait à la même époque fondé une société du même genre, *l'Ārya-Samadj*, Eglise réformée de l'Hindouisme, basée sur les pures doctrines védiques, sur laquelle nous manquons de données précises.

Comme vous le voyez, c'est une sérieuse activité religieuse qui s'est manifestée dans l'Inde au cours du siècle dernier et elle ne paraît pas près de se ralentir. Malgré l'opposition qui fut faite à Mozumdār, le successeur de Késhab Chander Sen à la tête du Brahma-Samādj et les dissensions qui ont déchiré cette société, le mouvement de réformes s'est continué avec peut-être moins d'unité, mais avec une ardeur égale. Des Brahma-Samādjs se sont fondés dans presque tous les centres indiens de quelque importance;

seulement ils sont indépendants et professent chacun des doctrines particulières. Leur tendance générale est un retour marqué vers un Hindouisme réformé d'allures vichnouites, dont les grandes lignes se résument dans les principes suivants :

Croyance en un Dieu unique, éternel, créateur;

abolition des sacrifices d'animaux;

abolition des castes;

amélioration du sort et de l'éducation des femmes;

interdiction des mariages d'enfants;

protestation contre le célibat obligatoire des veuves;

admissions des femmes à participer aux offices religieux, où elles assistent dans des galeries fermées par des grillages.

Le Bouddhisme, chassé de l'Inde au XIe siècle par le regain d'autorité du Brāhmanisme transformé en Hindouisme, n'y avait plus d'autre asile que l'île de Ceylan, où il s'est maintenu jusqu'à nos jours, sans faire parler de lui. Cependant les pèlerins bouddhistes de Birmanie, du Siam, du Boutan et même de la Mongolie, continuaient à venir visiter les lieux saints de leur religion, surtout Bouddha-Gāyā où, suivant la tradition,

Çākyamouni parvint à l'état de Bouddha au pied du figuier sacré *Bô*, arbre de science, et où s'élève un stūpa commémoratif de ce grand événement, restauré par les soins du gouvernement birman en 1835, 1878, 1874, et par le gouvernement anglais en 1884.

Le Bouddhisme lui aussi profite de ce mouvement religieux qui agite actuellement l'Inde.

L'instrument principal de sa Renaissance est le grand Prêtre du temple du Sumana-Kūta ou Pic d'Adam, nommé Sumangala, patriarche de l'Eglise du Sud ou Hinayāna, qui jouit d'une grande réputation de sainteté et de savoir. Il sut fort habilement profiter de l'intérêt suscité dans le monde européen par les travaux des Indianistes tels que Burnouf, Hodgson, Wassilieff, et de nos jours Rhys Davids, Oldenberg et Sénart, et aussi de l'appui, on peut dire providentielle, que lui fournit l'éclosion dans l'Inde de la société Théosophique qui y a remis en honneur les antiques dogmes bouddhiques.

Actuellement Ceylan est devenu le centre d'un mouvement bouddhiste intense. Les Bouddhistes de tous les pays y viennent étudier et parmi eux les Japonais surtout se signalent par leur activité. Ce mouvement n'a pas tardé à gagner l'Inde. A Calcutta s'est fondée la Mahā-Bodhi

Society pour la propagation du bouddhisme, et l'on sait la place honorable que ses représentants ont tenue au Congrès des religions réuni en 1893 à Chicago.

Ainsi qu'on peut le constater par cet exposé forcément incomplet, il existe en ce moment dans le pays une sérieuse et intéressante effervescence religieuse. Et pour en revenir aux Brahma-Samādjs nous devons constater qu'alors qu'ils étaient à peine 200 en 1880, ils ont aujourd'hui des ramifications dans l'Inde entière et des centres de réunion dans toutes les villes principales. Pour le moment, il ne paraît pas y avoir entre eux d'autre unité que le désir de la réforme de l'Hindouisme sur le terrain de la pureté de la morale, de la croyance en un Dieu unique, de la destruction de l'idolâtrie, de l'abolition des sacrifices sanglants et du préjugé des castes.

A l'avenir de décider du résultat définitif de ce mouvement que nous nous plaisons à constater comme un indice heureux du réveil de l'Inde.

LA DÉLÉGATION FRANÇAISE

EN PERSE

Résultats de ses travaux. — Les fouilles de Suze.
Le Code d'Hammourabi.

(7 DÉCEMBRE 1902)

Un évènement d'une grande importance et d'une haute portée scientifique et archéologique s'est accompli depuis la clôture de nos conférences du printemps dernier, l'Exposition au Grand Palais des Champs-Elysés des merveilleux résultats des travaux exécutés par la Délégation française en Perse, pendant les années 1897 à 1902.

Tous, certainement, vous avez visité et admiré cette étonnante exposition, aussi n'ai-je pas la prétention de vous la décrire en détail, de

vous en faire une sorte de catalogue, mais seulement d'appeler votre attention sur quelques points particulièrement intéressants des découvertes de nos intrépides pionniers et sur la lumière toute nouvelle qu'elles jettent sur cette antique civilisation chaldéenne qui précéda et inspira probablement celle de la Grèce et de tout notre occident et peut peut-être rivaliser d'ancienneté avec celle de l'Egypte, si même elle n'en a pas été le point de départ.

Je n'ai pas besoin de vous rappeler les travaux entrepris depuis les premières années du siècle dernier en vue de retrouver les traces de ces grandes cités que furent, à l'aurore de la civilisation, Babylone et Ninive. Tous vous connaissez les résultats des explorations des Botha, Layard et de Sarzec, et vous les trouverez d'ailleurs, bien mieux exposés que je ne pourrais le faire, dans les relations et les rapports publiés par ces dévoués serviteurs de la science.

Mais à cette époque tout l'intérêt s'est porté exclusivement sur la région de l'ancienne Mésopotamie, et la Perse est restée en dehors de cet effort de recherches archéologiques, peut-être à cause des difficultés presque insurmontables opposée aux explorateurs par son gouvernement et plus encore par sa population. Vous savez au

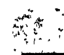
prix de quelles fatigues et de quels dangers M. et Mme Dieulafoy ont pu découvrir le palais de Darius et rapporter les précieux spécimens exposés au Louvre, et M. de Morgan mener à bien ses fouilles dans les nécropoles du Louristan.

Cette regrettable lacune scientifique a été comblée par le traité du 12 Mai 1895 autorisant le Gouvernement Français à faire exécuter sur le territoire persan des fouilles dont les résultats seraient acquis à nos Musées, et en 1897 une mission permanente fut instituée à cet effet sous le titre de Délégation archéologique française en Perse, avec pour chef un archéologue qui s'était déjà signalé par ses fouilles des tumuli du Louristan (1889-1891) et par ses nombreuses découvertes en Egypte, alors qu'il y remplissait les fonctions de Directeur des Antiquités, M. Jacques de Morgan. Trois ans plus tard, le 11 août 1900, un nouveau traité assurait à la France le monopole exclusif et perpétuel des fouilles dans toute l'étendue de l'empire de Perse.

La ville de Suze, ou de son antique nom indigène *Chouchân la Superbe*, ancienne capitale de ce royaume d'Elam qui fut pendant au moins trois mille ans le rival, tantôt heureux, tantôt vaincu, de ceux de Babylone et d'Assyrie, ruinée et dévastée par Âssourbanipal vers 655 avant

notre ère, puis un moment rendue à sa splendeur par le choix qu'en firent les rois de Perse de la dynastie des Achéménides pour leur résidence d'hiver, était tout indiquée comme premier champ d'exploration. C'est là, en effet, que fut exhumé le merveilleux palais de Darius lors des fouilles heureuses de M. et Mme Dieulafoy, et tout promettait une riche moisson aux explorateurs sur le sol d'une cité dont son vainqueur, Assourbanipal, célébrait en ces termes dithyrambiques la richesse et la puissance.

« J'ai pris la grande ville de Chouchân, le siège de leurs grandes divinités, le sanctuaire des oracles..... Je suis entré dans ses palais et m'y suis reposé avec orgueil, j'ai ouvert leurs trésors, j'ai pris l'argent, l'or, leurs trésors, leurs richesses, tous ces biens que le premier roi d'Elam et les rois qui l'avaient suivi avaient réunis, et sur lesquels aucun ennemi n'avait encore mis la main, je m'en suis emparé comme d'un butin...... Lingots d'argent et d'or, trésors et richesses du pays des Soumirs et des Akkads et du pays de Kar-Douniach, tout ce que le premier roi d'Elam et ceux qui l'ont suivi avait réuni et rapporté dans le pays d'Elam.... de bronze.... pierres brillantes splendides et précieuses, trésors de la royauté, que les premiers rois



d'Akkad et Chamachchoumoukin lui-même avaient, en témoignage d'alliance donnés au pays d'Elam, riches vêtements du trésor royal, armes de guerre pour servir dans les combats et appropriées à ses mains, ameublements de son palais, tout ce qu'il renfermait et qui avait servi pour s'asseoir et se reposer, pour manger et pour boire, pour verser, pour oindre, pesants chariots de guerre enrichis d'ornements de bronze et de peintures, chevaux, bêtes de charge dont les harnais étaient d'or et d'argent, j'ai tout emporté au pays d'Assour.

« J'ai détruit la tour de la ville de Chouchân dont la base était en marbre ; j'ai renversé son faîte qui était d'airain brillant. J'ai envoyé tous les dieux et toutes les déesses, avec leurs richesses, leurs trésors, leurs pompeux appareils.... trente-deux statues de roi en argent, en or, en bronze et en marbre provenant des villes de Chouchān, de Madaktou, de Khouradi, la statue d'Oummanigach fils d'Oumbadaro, la statue d'Itar Makhounté, la statue de Khalousi, la statue de Tammaritou le second....

J'ai emporté au pays d'Assour. J'ai brisé les taureaux et les lions ailés fixés aux portes des palais du pays d'Elam et qui jusque là n'avaient pas été touchés, je les ai retournés....

Leurs forêts dans lesquelles personne n'avait encore pénétré, dont les limites n'avaient pas été franchies, mes guerriers les envahirent, admirant leurs retraites, et les livrèrent aux flammes. Les mausolées de leurs rois, les anciens et les nouveaux, qui n'avaient pas craint Assour et Istar mes seigneurs, et qui étaient opposés aux rois mes pères, je les ai renversés, je les ai détruits, je les ai brûlés au soleil. J'ai emmené leurs ossements au pays d'Assour, j'ai laissé leurs mânes sans refuge. Je les privai d'aliments et de libations. Pendant une marche d'un mois et vingt-cinq jours, j'ai ravagé les provinces d'Elam, j'ai répandu sur elles la destruction, la servitude et la famine. Les filles des rois, les épouses des rois, les familles des premiers et des derniers rois d'Elam, les préfets des provinces et les gouverneurs des villes....... tous les pionniers et les ouvriers, gens, hommes, femmes, les grands et les petits, les chevaux, les mulets, les ânes, les bœufs, les moutons, j'ai tout emmené au pays d'Assour..... La poussière de la ville de Chouchân, de la ville de Madaktou, de la ville de Haltmach et le reste de leurs villes, j'ai tout emporté au pays d'Assour. Pendant un mois et un jour, j'ai balayé le pays d'Elam dans toute son éten-

due. De la voix des hommes, du passage des bœufs et des moutons, du son de joyeuse musique je privai ses campagnes. J'ai laissé venir les animaux sauvages, les serpents, les bêtes du désert et les gazelles [1] ».

En lisant ce document, on pourrait se figurer qu'Assourbanipal n'avait rien laissé derrière lui au milieu des ruines de Suze. Heureusement qu'il n'en est rien et si méthodiquement menée que fut leur dévastation il ne put emporter au pays d'Assour les ruines de Chouchān la Superbe et même nombre de monuments qui ont sans doute échappé à son vandalisme pour des raisons inconnues, trésors précieux d'une antiquité et d'une civilisation merveilleuse qui ne trouvent de rivale qu'en Egypte.

Le terrain où s'éleva jadis la florissante cité de Suze est accidenté de plusieurs *tells*, collines ou monticules, les uns naturels, les autres formés par des apports successifs d'édifices ruinés et de débris de toutes sortes. C'est dans un de ces tells, dit du palais, que fut découvert le monument dont vous avez vu des parties importantes et la restitution au Musée du Louvre. De

1. J. de Morgan : *Histoire de d'Elam d'après les matériaux fournis par les fouilles de Suze.*

premières fouilles exécutées dans la partie de Suze appelée Ville royale fournirent des poteries, des briques vernissées, des statuettes du type déjà connu des Achéménides et des Sassanides ; mais ce n'était pas là ce que recherchait M. de Morgan qui ambitionnait de découvrir les vestiges de la Suze primitive, de l'époque des anciens rois de l'Elam, et il supposa que, plus que partout ailleurs, il aurait chance de les rencontrer dans le tell dit de la Citadelle, monticule de 38 mètres de hauteur, et de 450 mètres de longueur sur une largeur de 250 mètres, ainsi nommé parce qu'il est couronné des ruines d'une forteresse de l'époque achéménide. C'était bien là, en effet, le site principal de la ville primitive, ainsi que le révélèrent bientôt les puits de sondage et les galeries de fouilles. Comme l'avait prévu M. de Morgan, le tell de la citadelle était bien un monticule d'apport constitué par des couches superposées de terres rapportées, de débris de toutes sortes et de ruines allant de l'époque préhistorique, à la base, à celle des Sassanides au sommet.

Si le temps ne nous était mesuré, il serait intéressant de suivre pas à pas les investigations menées prudemment au moyen de puits, de tranchées à ciel ouvert et de véritables galeries

de mine, mais cela nous mènerait trop loin et pour aujourd'hui il faut nous contenter d'un inventaire très restreint de quelques uns des trésors archéologiques mis à jour par les fouilles.

Les objets d'art sont rares, ce qui s'explique par la destruction et le pillage méthodique de Suze par l'armée d'Assourbanipal. Ils consistent en fragments de poteries à décors polychromes, de briques en terre cuite vernissée attribuables aux époques achéménide et sassanide, de fragments de statuettes de bronze, d'ivoire et de terre cuite du type babylonien et assyrien bien connu, de chapiteaux de colonnes représentant soit des taureaux soit des fleurs de lotus de style égyptien, et des antéfixes grecs et gréco-persans. On a découvert cependant quelques pièces remarquables échappées par on ne sait quel miracle aux dévastations et aux pillages successifs que la ville dut subir depuis Assourbanipal jusqu'à la chute de la dynastie sassanide, entre autres une colonne de bronze entièrement recouverte d'inscriptions, un magnifique bas-relief et un morceau de table à offrandes aussi en bronze, un poids de même matière qu'une inscription grecque désigne comme ayant été consacré en ex-voto au temple de Delphes. Mais par dessus tout, le monument le plus précieux

est une stèle de grès jaune de 2 mètres de hauteur, sur un mètre quarante de largeur commémorant la victoire de Naram-Sin, roi d'Agané vers 3850, sur le peuple des Loulloubi. Le roi est figuré escaladant, à la tête de son armée, une montagne au sommet de laquelle l'ennemi se retranche, et à côté de l'inscription qui célèbre cet exploit, une autre plus récente nous apprend que cette stèle à été enlevée à Sippar, ville du Nord de la Babylonie et apportée à Suze au XIe siècle par le roi d'Elam Choutrouk-Nakhkhounté. Enfin n'oublions pas le sarcophage et les bijoux d'une princesse sassanide.

Mais c'est au point de vue épigraphique que la moisson a été le plus fructueuse. On a trouvé un grand nombre de ces tablettes de terre crue ou cuite qui servaient de livres chez les Babyloniens et les Assyriens, malheureusement la plupart sont écrites dans une langue qu'il n'a pas encore été possible de déchiffrer ; d'autres portent des fragments des récits bien connus de la création et du déluge. Nos archéologues ont aussi rapporté des charretées de briques inscrites ayant servi à la construction des temples et des palais, sur lesquelles on a pu lire quelques noms de divinités

pour la plupart déjà connus ; mais surtout ces briques sont précieuses par leur richesse en documents épigraphiques de tout premier intérêt au point de vue de l'histoire de l'Elam. Leurs inscriptions nous fournissent toute une série du noms de rois cités à propos de la construction ou de la restauration de temples, et dans ce dernier cas elle nous rappellent souvent le nom de souverain fondateur du temple en même temps que celui du restaurateur. On a pu reconstituer ainsi une longue liste de rois de l'Elam et de *Patésis*, ou princes gouverneurs de Suze, s'étendant peut-être de 4000 à 650 avant notre ère.

J'ai encore à vous dire un mot de deux monuments dont l'intérêt capital surpasse celui de tout le reste des monuments découverts.

Le premier est un obélisque de diorite sur lequel est gravé en langue sémitique un contrat passé par le roi Man-Ichtousou, monarque babylonien qui vécut entre 4000 et 3000 avant J. C., où se trouvent stipulés les droits et les devoirs de l'acheteur et du vendeur, la condition des serfs attachés à la terre, le régime des cultures et des eaux et nombre d'autres prescriptious équitables.

Le second, et de beaucoup le plus important à tous les points de vue, est un bloc cylindro-conique de diorite sur lequel est gravé le plus

ancien code connu, édicté par Hammourabi, roi de Babylone vers 2000 avant J.-C., et sans doute apporté à Suze par un des conquérants Elamites.

J'ai eu la bonne chance d'avoir la primeur de cette précieuse découverte, car je me trouvais auprès de M. de Morgan lorsqu'il reçut la photographie de ce monument découvert après son départ de Suze pour rentrer à Paris.

C'est un code civil et criminel formulé en sentences claires et brèves et empreint d'un remarquable caractère de justice qui, en même temps que les prescriptions légales, nous fournit des renseignements précieux sur les mœurs, les coutumes et les institutions de ce temps si reculé. Ce code, qui comprend 282 articles, est certainement une codification des anciennes lois babyloniennes antérieures au règne de Hammourabi. Il promulgue des peines contre le meurtre, les coups et blessures, la sorcellerie, le vol considéré à des degrés divers, contre l'intimidation et la corruption des témoins, et la prévarication des juges.

« Si, en justice, quelqu'un a proféré contre les témoins des injures, sans justifier les propos qu'il a tenus, quand il s'agit d'une cause capitale, il est digne de mort. »

« S'il a adressé aux témoins du blé ou de l'argent, il encourt la même peine. »

« Si un juge a prononcé un jugement, rendu un arrêt par acte scellé, et si ensuite il a annulé sa sentence, il comparaîtra pour cette cassation, et il acquittera douze fois la revendication qui faisait le fond du débat, il sera destitué de la charge et ne pourra plus siéger avec les juges. »

Notre code établit aussi les peines et indemnités relatives à la responsabilité des médecins, vétérinaires, architectes, bateliers, et règle la condition, les émoluments, les apanages incessibles des officiers du roi, la culture des terres, les relations commerciales, les dettes, poursuites contre les débiteurs, les contrats de dépôt, l'organisation de la famille, le mariage, la dot, les successions, les adoptions, voire même les débits de boisson.

Comme on le voit, ce code prévoit et réglemente tous les cas qui peuvent se présenter dans une société déjà très civilisée et, à part quelques prescriptions depuis longtemps sorties de nos mœurs, telles que la peine du talion, il serait presque encore applicable de nos jours. Nous y relevons deux faits remarquables pour l'époque de sa composition : l'absence de castes et l'égalité de tous devant la loi. Enfin nous devons cons-

tater que si Hammourabi le met sous la protection des dieux qui en assureront le respect, contrairement à l'usage des autres législateurs de l'antiquité il donne à son œuvre un caractère purement social et ne revendique pas pour elle l'autorité d'une révélation divine.

Tels sont les magnifiques résultats des premières fouilles de M. de Morgan. Il nous sont garants de ce que l'avenir réserve aux efforts de l'habile et intrépide explorateur qui est déjà reparti pour continuer son œuvre.

COMPARAISONS DE QUELQUES MYTHES

RELATIFS

A LA NAISSANCE DES DIEUX, DES HÉROS

ET DES

FONDATEURS DE RELIGIONS

(1er FEVRIER 1903)

Il est impossible d'étudier tant soit peu sérieusement l'histoire des religions sans être frappé de l'existence de certains mythes qui se rencontrent similaires, presque identiques quant au fond, non seulement chez des nations de l'antiquité très différentes de race, de langage, de mœurs et de civilisation, séparées par des distances et des obstacles tels qu'il semble déraisonnable de supposer que des relations aient jamais pu exister entre elles, mais même chez des peuples de nos jours encore à l'état sauvage.

Les partisans de la théorie de l'unité d'origine de la race humaine y voient la preuve indiscutable d'une tradition ou révélation primitive commune à toutes ses branches, modifiée ou dénaturée au cours des siècles par des causes et des influences diverses : caractère des groupes ethniques, climat, conditions spéciales d'existence, degré de civilisation, migration, invasions, relations commerciales, etc. D'autres expliquent ces similitudes par *l'unité de nature* de l'esprit humain qui, indépendamment de toute question de race, arrive à des conceptions analogues lorsqu'il se trouve dans des conditions identiques de développement moral et de civilisation matérielle. Cette dernière explication doit se compléter, à notre avis, par l'intervention d'un autre facteur, les relations directes ou indirectes de peuple à peuple, si invraisemblable que cela puisse paraître de prime abord : qui oserait affirmer aujourd'hui que, pendant les milliers d'années de son existence, la merveilleuse civilisation de l'Egypte n'a pas exercé une influence pénétrante sur les peuplades du continent africain ; que l'Amérique n'a jamais été en communication avec l'Asie avant l'invasion des conquérants européens ; que l'Océanie n'a pas pu constituer jadis un immense continent, sinon

relié à l'Asie du moins assez proche pour qu'il y ait eu entre elles certaines relations?

Parmi ces mythes similaires, les plus universels sont ceux qui ont rapport à la naissance des Dieux et des Héros, aux événements miraculeux qui l'accompagnent et aux dangers de toute nature qui menacent les divins nouveau-nés. Ce sont eux que nous allons tenter de rapprocher et de comparer, si vous le voulez bien, en nous en tenant pour aujourd'hui aux traditions de l'ancien monde civilisé, qui nous offrent une base plus solide et plus certaine que celles des peuples sauvages.

Les découvertes récentes de la science préhistorique ont démontré que l'habitant primitif de notre globe, l'homme de l'époque paléolithique dont on retrouve les restes dans les abris sous roches et les cavernes, devait être inférieur, au point de vue matériel et par conséquent aussi intellectuel, aux sauvages les plus grossiers que l'on connaisse de nos jours. Or si, comme l'expérience le prouve, le sauvage est incapable de concevoir la notion de l'abstrait et de l'infini, à plus forte raison devait-il en être ainsi de notre ancêtre préhistorique et nous sommes forcés d'admettre que, même ou surtout dans le domaine du surnaturel, il a dû procéder, par

notions concrètes avant de s'élever à l'abstraction, si rudimentaire qu'on la suppose, que comporte l'idée de l'être divin. Lorsque, dégagé du vague sentiment de terreur et d'admiration qui lui a suggéré l'existence d'êtres supérieurs à lui, plus ou moins matériels et puissants, causes ou régulateurs des phénomènes de la nature, cet homme primitif a voulu se les représenter et les décrire, ne possédant pas la notion de l'immatérialité, il a dù fatalement revêtir ces êtres d'une forme semblable à celle qu'il avait journellement sous les yeux, leur attribuer des corps, des organes, des pensées et des passions analogues à ceux des êtres animés, mais plus grands et plus parfaits, de manière à répondre à l'idée qu'il se faisait de leur puissance surhumaine. Les idées d'infini et d'éternité lui échappant, il n'a pu concevoir ces êtres ou ces Dieux comme éternels et s'est ingénié à découvrir et expliquer leur nature et leur origine : il se les représentait semblables à lui-même et devait naturellement leur prêter une nature similaire à la sienne, à quelques nuances près. Or, l'homme naissant de parents, il devait en être de même des dieux. De là la conception d'un couple primordial mâle et femelle, père et mère des dieux et naturellement aussi des hommes.

De toutes les religions de l'antiquité, trois seulement ont échappé à cette conception enfantine : celle des Assyro-Babyloniens où les dieux sont d'abord des esprits plus malfaisants que bons et où le couple Apasôn « le profond, l'abîme » et Mummu Tiamtu « le chaos océanique », père et mère de tout ce qui existe, ne surgit qu'assez tard ; celles des Irâniens et des Hébreux ; nous devons constater d'ailleurs que ces deux dernières ne présentent pas un caractère aussi primitif que les autres.

Impuissants à aller plus loin dans la voie de la recherche des origines, les primitifs admettent généralement au début l'existence antérieure à tout de ce couple, sans la discuter ; ce n'est que lorsque le raisonnement, on pourrait dire le sens philosophique, commence à se développer chez eux qu'ils essayent de l'expliquer, comme Hésiode par la préexistence d'un autre couple, celui-là éternel, l'Erèbe et la Nuit, ou comme le Sânkhya des Indiens par l'action inconsciente de l'esprit, Pouroucha, et de la matière, Prakriti, tous deux indestructibles et éternels.

Presque partout où se rencontre le mythe, le couple primordial de parents est constitué par le Ciel et la Terre.

En Égypte, c'est le dieu-terre, Neb, et la

déesse-ciel, Nout, qui dans un embrassement fécond, enfantent les dieux et les êtres; c'est aussi comme fruits de mariages que naissent Imhotep, fils de Ptah, Horus, fils d'Osiris, Chons, fils d'Ammon, pour continuer l'œuvre interrompue de leurs pères.

En Grèce, nous rencontrons d'abord le couple primitif Ouranos « le Ciel » et Gæa « la Terre », nés de l'Erèbe et de la Nuit, qui enfantent Kronos et les Titans, qui rappellent d'une manière si frappante les Asouras de l'Inde, eux aussi frères des dieux qu'ils combattent pour s'emparer du ciel; puis à leur tour Kronos et Rhéa (l'élément aqueux et non la terre) procréent Zeus, Poséidôn et Hadès, les trois souverains du ciel, des eaux et des régions infernales; Zeus enfin, par ses unions illégitimes avec des nymphes ou de simples mortelles, sera le père d'Apollon, d'Artémis, d'Hermès et d'Héraclès.

Plus primitive que celle de la Grèce, la mythologie de l'Inde védique est aussi plus vague. Bien qu'on les dise père et mère de tout ce qui existe dans l'univers, le couple de Dyôs « le ciel » et de Prithivì « la terre », tient dans le Rig-Véda une place peu importante qui semble indiquer que c'est déjà un mythe vieilli et suranné. Quant aux grands dieux, qui devraient être

les fils de ce premier couple, tantôt ils semblent avoir surgi spontanément, tantôt ce sont les fils sans père d'Âditi (la libre, l'espace et peut-être la libation), tantôt on paraît en faire de simples manifestations d'Agni, le dieu du feu, le seul qui soit dit *né de lui-même* et éternel. Ces incohérences n'ont d'ailleurs rien pour nous étonner si nous nous souvenons que le Rig-Véda, pas plus que les autres Védas, n'est à proprement parler un monument mythologique, mais un livre de rituel et de liturgie concernant l'acte le plus important de la religion, c'est-à-dire l'accomplissement du sacrifice, et que les dieux invoqués dans ses hymnes personnifient presque exclusivement les éléments de ce sacrifice [1]. Ce n'est que tardivement, alors que leur rôle primitif était méconnu ou oublié, qu'on en a fait les représentants des phénomènes naturels.

Par contre, plus tard, quand la raison développée ne se contenta plus de ces données indécises dont le sens antique lui échappait, quand l'anthropomorphisme des dieux s'est accentué et que la mythologie se précisa, nous

1. A. Bergaigne, *La Religion védique*; P. Regnaud, *Les premières formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et la Grèce*.

voyons naître, dans les Brâhmañas, le mythe de Pradjâpatî « le générateur » qui, d'abord seul et pris du désir de se multiplier, d'une moitié de son propre corps crée la déesse Vâtch (la parole) et engendre en elle les Dévas, les Asouras et tous les autres êtres, y compris les animaux, se substituant ainsi au couple védique primordial, oublié ou détrôné. Puis, quand s'est précisé le rôle panthéiste d'Ame universelle de ce dieu, une nouvelle légende se forme qui attribue les fonctions de créateur et de générateur au couple constitué par Brahmâ, sorti de l'œuf d'or déposé par Pradjâpati au sein de l'océan chaotique, et Sarasvatì, née elle aussi du corps de Brahmâ comme Vâtch de l'essence de Pradjâpati. Il est à remarquer que Pradjâpati et Brahmâ sont conçus tous deux comme primitivement androgynes.

C'est sous cette dernière forme, Brahmâ et Sarasvatî, que le mythe du couple primordial générateur est passé dans la mythologie pourânique, base de l'Hindouisme actuel, avec parfois cette variante qu'au lieu d'enfanter tous les dieux, Brahmâ et Sarasvatì se contentent d'engendrer Virâdj qui, uni à Çataroupâ, devient le père des Dévas et des hommes [1].

1. G. Strély, *Loi de Manou*.

En Chine, le mythe de la création se présente de la manière la plus nette et la moins déguisée, sous la forme du mariage du ciel, T'ien, et de la terre Héou-t'ou, qui enfantent les grands dieux du soleil, de la lune, des étoiles, des montagnes et des eaux, et cette idée simpliste est tellement ancrée dans la croyance du peuple chinois qu'aujourd'hui encore l'Esprit du Ciel et l'Esprit de la Terre sont adorés comme les parents originels de l'humanité non seulement par la masse ignorante du vulgaire, mais dans les grandes cérémonies solennelles du culte impérial, où l'Empereur lui-même officie comme fils du Ciel et comme pontife de tout son peuple.

Le Japon, à première vue, semble faire exception à l'universalité du mythe du couple primordial parent des dieux et des hommes, car sa théorie nous offre tout d'abord un dieu suprême éternel formant trinité avec deux autres dieux émanés de son essence, puis deux grands dieux isolés dont la naissance et les fonctions sont également obscures, et enfin sept paires de divinités mâles et femelles créées et non engendrées par les premiers. Je vous fais grâce de leurs noms qui ne vous apprendraient rien, sauf pour la seconde et la troisième personnes de la trinité initiale, toutes deux dénommées Créateur.

Izanagui et Izanami, qui constituent la dernière des sept paires divines, descendent du ciel sur la terre, à peine émergée de l'océan chaotique, et y engendrent successivement les diverses îles du Japon et les dieux ou Kamis. Nous retrouvons donc en eux le couple primordial, et il semble bien qu'ils ont rempli ce rôle à l'origine des croyances japonaises. Le fait que tous les prédécesseurs divins d'Izanagui et d'Izanami ne remplissent aucune fonctions utile et s'éclipsent lors de l'apparition de ces derniers, permet de supposer qu'ils ont été inventés à une époque relativement récente, c'est-à-dire lors de la pénétration des idées chinoises au Japon, entre le IIe et le VIIe siècle de notre ère, date de la rédaction du Koziki (712) où ils paraissent pour la première fois. Toute cette généalogie divine a sans doute été imitée de la mythologie taôiste pour répondre à l'incertitude où l'on se trouvait quant à la nature et à l'origine d'Izanagui et d'Izanami, seuls véritables dieux primitifs du Japon.

Sur les mythes relatifs à la naissance des dieux, il s'en greffe fréquemment un autre très intéressant, celui de la haine du père contre ses enfants, qu'il s'efforce de détruire et qu'on cache pour les soustraire à sa fureur. C'est ainsi

qu'Ouranos replonge ses enfants, à mesure qu'ils naissent, dans le sein de Gæa, d'où ils ne sortent qu'après qu'il a été mutilé et détrôné par Kronos; que celui-ci, à son tour, engloutit (il ne les mange pas, il les *boit*) ses rejetons, au moment de leur naissance, alors qu'on les lui présente pour qu'il les reconnaisse selon l'usage antique, et qu'afin de sauver Zeus Rhéa va le cacher dans une caverne du mont Aegée, du Dicté ou de l'Ida, où elle le confie aux soins des nymphes. Dans sa *Religion Védique*, M. Bergaine consacre tout un chapitre au développement dans l'Inde de ce mythe, dont un des exemples les plus frappants est la lutte d'Indra contre son père Tvachtri pour lui ravir l'Amrita.

Parfois c'est à la haine jalouse d'autres parents ou d'autres dieux qu'il faut soustraire l'enfant divin. Alors il est conçu ou caché dans une caverne, ou, ce qui revient au même, dans une prison, ou bien on l'emporte dans quelque région lointaine, dans une île, dans un désert. Tel est le cas d'Apollon, fils de Zeus et de Léto, que sa mère met au monde, loin des Immortels dans l'île de Délos, seule contrée qui ait consenti à affronter pour la recevoir la colère jalouse de Héra; de même aussi Mâiâ,

l'aînée des Pléiades, fille d'Atlas, séduite par Zeus, donne naissance à Hermès dans une sombre caverne du Mont Cyllène. Toutefois ce mythe, que par contre nous retrouvons souvent associé à ceux de la naissance des Héros, n'existe pas dans les légendes divines de beaucoup de peuples; on ne peut pas, en effet, l'assimiler à la naissance de Mithra sortant d'une grotte, ni à la sortie d'Horus de la montagne; au Japon, cependant, on peut peut-être le rapprocher de la retraite d'Amatérasou, déesse du soleil, dans la grotte du ciel pour échapper aux brutalités de son frère Sousanovo-no-Mikoto.

Dans toutes les mythologies les Héros sont des fils, des incarnations ou des émanations de dieux, nés sur la terre avec la forme humaine afin de protéger et sauver l'humanité en danger, préserver le monde de quelque cataclysme, détruire des monstres malfaisants, abattre des tyrans odieux, ou ramener à sa pureté originale la loi religieuse corrompue. Ce sont des dieux en mission, ou en expectative, qui prendront ou reprendront leur place dans le ciel quand l'œuvre à laquelle ils sont voués sera accomplie. Hommes, ils connaissent les faiblesses et les maux des hommes; ils ont parfois leurs défaillances morales, leurs fatigues,

leurs souffrances, reçoivent des blessures et meurent; mais par leur origine, ils tiennent néanmoins de la nature divine. Aussi leur conception et leur naissance sont accompagnées de prodiges; des prophéties ou des présages annoncent à l'avance leur destin glorieux. Presque toujours, aussi, ils sont poursuivis par la haine de quelque divinité, des démons, même parfois de leurs propres parents, et naissent dans des antres obscurs ou dans des prissons, ou bien sont abandonnés, exposés, recueillis et élevés par des bergers.

C'est ainsi qu'en Grèce Héraclès, fils de Zeus et d'Alcmène, est poursuivi par la jalousie de Héra qui tente de le faire étouffer dans son berceau par des serpents; que Persée, fils de Zeus et de Danaé est conçu dans une prison, puis enfermé avec sa mère dans un coffre qui, abandonné aux caprices des flots de l'océan, va aborder dans l'île de Sériphos; que Zéthos et Amphion, également fils de Zeus, sont abandonnés sur le mont Cithéron par Antiope, leur mère, dans sa fuite de Sicyone conquise par Lycos, et recueillis par des bergers.

La mythologie indienne, elle aussi, est riche en héros fils et incarnations de dieux, Paraçou-Râma, Râma-Tchandra, Bala-Râma, les cinq

Pândavas : Youdhichthira, Bhîma, Ardjoùna, Nakoula et Sahadéva), etc., parmi lesquels Krichna tient la place la plus éminente en sa qualité d'incarnation complète de Vichnou. Sa légende peut être considérée comme le type le plus parfait du mythe héroïque et mérite à ce titre que nous nous y arrêtions un instant.

Pour mettre un terme à la tyrannie du cruel Kamça, roi de Mathourâ, Vichnou prend la résolution de s'incarner en la personne de Krichna, fils de Vasoudéva et de Dévakî, sœur ou cousine de Kamça. Mais celui-ci, instruit par une voix céleste qu'un fils de Dévakî le tuerait, fait enfermer Vasoudéva et Dévakî dans une prison bien gardée après avoir mis à mort leurs six premiers enfants. C'est là que naît Krichna, entouré de tous les dieux descendus du ciel pour assister à sa naissance, endormir les gardes afin qu'ils ne perçoivent ni la lumière éclatante que répand le corps du nouveau-né ni ses vagissements, et ouvrir les portes à Vasoudéva qui, traversant à pied sec la Yamounâ débordée dont les eaux s'écartent pour lui livrer passage, va confier son enfant divin au pasteur Nanda. Furieux de voir sa victime lui échapper, Kamça ordonna alors de massacrer tous les enfants mâles nés dans l'année. Cependant Krichna, élevé par Nanda et

sa femme Yaçodâ au milieu des bergers dont il partage les jeux et les travaux, est en butte aux nombreuses tentatives de démons suscités par Kamça, attentats qu'il déjoue grâce à son intelligence et à sa force divines, et enfin, parvenu à l'adolescence, met à mort le pervers Kamça. Cette légende, comme vous le voyez, réunit à peu près toutes les péripéties qui se rencontrent dans le mythe de la naissance des héros persécutés.

Quoique dans un autre ordre d'idées et placés dans des conditions différentes, les Fondateurs de religions ont plus d'un point de ressemblance avec les héros. S'ils ne sont pas des dieux, si de leur vivant on ne les a pas considérés comme tels, ils le deviendront presque toujours après leur mort, et la pieuse vénération de leurs disciples ne manque pas alors de les parer d'une légende en partie empruntée aux mythes divins et héroïques. Rarement persécutés, — sauf par les démons, comme par exemple Zoroastre, — probablement parce que leur caractère pacifique n'inspire pas de crainte au début de leur carrière, leur naissance, véritable fête sur la terre et dans les cieux, s'accompagne de prodiges d'heureux augure qui permettent aux sages experts à connaître l'avenir, de présager la sublimité de leur

carrière future : la terre tremble joyeusement sans occasionner de catastrophes, le tonnerre gronde dans un ciel serein, une lumière surnaturelle éclaire le monde, le ciel fait pleuvoir une pluie de fleurs paradisiaques, les dieux se montrent dans les airs et descendent sur la terre saluer le nouveau-né, des déesses président à la délivrance de sa mère, tous les maux tarissent dans le monde. Souvent aussi l'enfant marche et parle aussitôt sorti du sein maternel ; il a presque toujours la science infuse.

Ce thème légendaire est, à des détails près, universel en Orient. Même la Chine l'a connu et mis en action, malgré son prétendu scepticisme. Quoique fils d'un simple paysan, Lao-tse, que les taôistes réclament pour leur fondateur et tiennent pour l'incarnation de la troisième personne de la trinité San-t'sing, vient au monde après 81 ans de gestation, avec la barbe et les cheveux blancs, annoncé au peuple par des chœurs célestes. A la naissance de Confucius des voix divines se font entendre dans les airs proclamant la venue du « Saint Fils » ; un phénix, cet oiseau merveilleux, vient se percher sur le toit de la maison paternelle, le kilin, dragon à corps de cheval, se montre dans le jardin, et les cinq grands empereurs du temps jadis apparaissent

dans la chambre où le grand sage vient de voir le jour.

Mais c'est dans l'Inde surtout que le mythe se présente de la façon la plus régulière et avec des détails à peu près constants.

Chez les Djainas il est de règle que la conception d'un Tìrthamkara est annoncée à sa mère par une succession de rêves (quatorze selon les Digambaras et seize d'après la tradition des Çvétâmbaras) et à partir de ce moment Kouvéra, le dieu de la richesse, accompagné de toute sa suite de génies, élit domicile dans le palais du roi son père, comblant tout le royaume de ses dons. Puis, quand le moment de la naissance est venu, le ciel verse sur la terre des pluies de fleurs, de pierres précieuses, d'or et d'argent ; les dieux et les déesses descendent de leurs demeures éthérées pour adorer le futur sauveur du monde ; Indra lui-même reçoit l'enfant dans ses mains et l'ondoie avec des eaux et des parfums célestes.

La légende de la naissance du Bouddha, plus précise et plus riche en détails, se révèle davantage encore comme un mythe solaire et présente de curieuses analogies avec certaines traditions grecques et égyptiennes.

Avant de faire sa dernière apparition en ce

monde, le Bouddha, vous vous en souvenez, avait déjà subi cinq cent cinquante transmigrations comme animal, homme et dieu, et, en dernier lieu, attendait dans le ciel Touchita le temps de son ultime incarnation. Ce moment venu, il passe en revue, avec les dieux qui l'entourent, toutes les familles royales de l'Inde, afin de décider dans laquelle il entrera, et fixe son choix sur celle de Çouddhodana, roi de Kapilavastou, tant à cause de la pureté de race de ce monarque que des vertus et de la beauté accomplie de la reine Màyâ-dévî, qui était vierge ou du moins n'avait pas encore enfanté. D'ailleurs Mâyâ avait toujours été sa mère dans ses cinq cent cinquante existences antérieures. Prenant alors la forme d'un jeune éléphant blanc il pénètre par le côté droit, dans le sein de Mâyâ endormie. Celle-ci prend pour un rêve le miracle accompli en elle, et cent huit brâhmanes experts en présages, assemblés par ordre du roi, prédisent à l'enfant qui va naître la carrière d'un Tchakravartîn s'il vit dans le monde, ou d'un Bouddha parfait et accompli s'il entre en religion. Pendant tout le temps de la gestation les déesses et soixante mille Apsaras se relaient pour servir la reine ; les dieux, à tour de rôle, viennent s'entretenir avec le divin enfant.

Enfin l'heure de la naissance a sonné, et Mâyâ-dévî est délivrée debout, tenant dans sa main un rameau fleuri de l'arbre Plakcha, qui a abaissé ses branches pour les mettre à sa portée (Léto met au nonde Apollon au pied d'un palmier qu'elle entoure de ses bras). Quatre déesses — Çrî, Dhṛîtî, Khṛì et Kirthî, ou bien Oastkhoulî, Moutkhoulî, Dhvadjavatî et Prabhâvaṭî — et quatre-vingt-quatre mille Apsaras assistent Mâyâ (comparer avec les textes de Louxor et de Deir-el-Bahari, relatifs à la naissance du Pharaon, où Isis, Nephtys, Hiqit et Selkit délivrent la reine) [1]. Les dieux et les déesses chantent des hymnes de louanges et d'allégresse. Les Apsaras reçoivent le nouveau-né dans un filet d'or, le lavent avec des eaux parfumées, miraculeusement sorties du sol, et le passent aux mains d'Indra et de Brahmâ. Mais lui, s'échappant soudain, fait délibérément sept pas dans la direction de chacun des quatre points cardinaux (Apollon et Hermès eux aussi marchent aussitôt nés), proférant chaque fois d'une voix forte une formule de prise de possession du monde.

Pendant ce temps la terre tremble joyeusement,

1. Al. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique.*

une lumière céleste de cinq couleurs illumine l'univers, une pluie de fleurs couvre la terre, les vents cessent de souffler, tous les maux sont guéris, toutes les souffrances apaisées, l'univers entier est en liesse. Un saint richi, nommé Asîta, averti par ces prodiges, quitte son ermitage de l'Himâlaya, vient adorer en pleurant de joie l'enfant miraculeux et prédit qu'il sera un jour le sauveur du monde. Enfin, quand, selon l'usage, on présente le nouveau-né au temple, les images des dieux descendant de leurs autels se prosternent à ses pieds.

Ce mythe de l'incarnation divine dans les hommes éminents, héros ou religieux, et des prodiges, toujours à peu près les mêmes, qui accompagnent leur naissance, est si répandu tellement naturel, pourrait-on dire, dans l'Inde et les pays qui lui ont emprunté leur religion, qu'il a été appliqué fréquemmeut, à toutes les époques, à de simples fondateurs de sectes, voire même à des religieux renommés pour leur sainteté. C'est ainsi que Vallabha est tenu pour une incarnation d'une partie de l'essence de Krichna, et passe pour être né miraculeusement ou avoir été exposé dans la forêt de Tchamparânya ; que Tchaitanya, également une incarnation de Krichna, naquit après treize mois de gestation et reçut

aussitôt la visite de nombreux saints; que lors de la naissance de Nânak, le fondateur de la secte des Sikhs, tous les dieux de l'Inde se montrèrent dans le ciel, acclamant la venue du nouveau sauveur du monde; que Kabir, le maître vénéré des Kabìr-panthìs, passe pour avoir été conçu des œuvres d'un dieu par la veuve-vierge d'un brâhmane; que Padma Sambhava, moine bouddhiste célèbre pour ses miracles et sa puissance magique et introducteur du bouddhisme mystique au Tibet, est considéré comme une incarnation du Bouddha Amitâbha, conçue par un rayon de lumière dans un lotus au milieu du lac de Dhanakocha, où il fut recueilli par le roi aveugle Indrabhouti; et enfin que Tsong-khapa, le réformateur du lamaïsme, incarnation de Mandjouçri, reçut au moment de sa naissance la visite et les adorations de Vadjrapâni et autres Bodhisattvas, des déesses Dâkinìs, de Nâgârdjouna, Âtîça, Bouston et nombre d'autres saints religieux du passé.

Et ne croyez pas que ce mythe soit tombé en désuétude. De nos jours encore on l'applique, au Tibet, au Dalaï-Lama et au Pantchen Rinpotché, incarnations perpétuelles d'Avalokiteçvara et d'Amitâbha, ainsi qu'à toute une légion de supérieurs de grands monastères, tenus eux aussi

pour des incarnations de divers Bodhisattvas, dieux ou saints des anciens temps.

En somme il résulte de cet exposé, si rapide et incomplet qu'il soit, que les légendes mythiques de la naissance des dieux, des héros et des fondateurs de religions se présentent avec une similitude très grande chez les divers peuples, surtout chez ceux de race indo-européenne, souvent même trop grande pour qu'on puisse facilement admettre que ces mythes sont nés spontanément, sans aucune transmission, dans les milieux et les temps différents où nous les rencontrons. Peut-être serait-on en droit de supposer l'antique existence d'un mythe primitif universel, thème sur lequel l'imagination des peuples s'est exercée inconsciemment à exécuter de multiples variations.

CONCEPTION INDIENNE

DE LA DÉLIVRANCE DE LA MÉTEMPSYCOSE

PAR L'ASCÉTISME ET LA MÉDITATION

(5 AVRIL 1903)

Nous avons déjà effleuré ce sujet, il y a quelques années, dans une causerie sur la nature de l'âme et sur les divers moyens d'expier les péchés ; mais cette double question de la Renaissance et des pratiques par lesquelles on peut y mettre fin ont une telle importance pour comprendre les idées indiennes qu'il paraît utile d'y revenir et de la traiter plus à fond que nous n'avions pu le faire avec un programme trop vaste. D'un autre côté, l'ascétisme indien semble avoir été l'inspirateur et le modèle des pratiques analogues que l'on rencontre dans beaucoup

d'autres religions, et c'est pourquoi il peut être intéressant d'en étudier le principe, d'en rechercher le but, la nature et l'origine.

Son but avoué, proclamé dès sa première apparition en tant que doctrine, est de délivrer l'être humain des souffrances de la métempsycose.

Mais qu'est-ce donc que la Métempsycose ou, comme l'appellent les Indiens, la Transmigration des Ames, ou encore la Renaissance?

Qu'est-ce que ce dogme, qui nous paraît étrange, qu'on nous présente comme la cause du pessimisme indien, en même temps que comme l'explication de l'existence du mal, dans le monde, — le brâhmanisme n'admet pas, vous le savez, l'existence d'une puissance du mal, le démon, antagoniste perpétuel de la puissance du bien ou des dieux, — et aussi comme l'explication de l'inégalité des conditions humaines?

C'est la croyance en la nécessité pour une âme de passer dans d'innombrables existences successives, déterminées par ses vertus et ses vices, de la plante à l'animal (certaines écoles philosophiques font même partir la transmigration originale du règne minéral), de l'animal à l'homme et de l'homme au dieu, avec des degrés intermédiaires représentés par les différentes espèces d'animaux (par exemple, du ver de terre

à l'éléphant), par les conditions heureuses ou malheureuses de la vie humaine, (naissance dans une caste supérieure ou inférieure, bonne santé ou maladie, succès ou revers, fortune ou misère), et par la situation plus ou moins élevée des cieux auquels les dieux parviennent. On a quelquefois rapproché cette conception de la métempsycose de la théorie moderne de l'évolution, mais l'assimilation n'est pas exacte, car l'évolution suppose une progression constante, tandis que la transmigration comporte souvent la régression jusqu'aux échelons les plus bas de la métempsycose, sans revenir toutefois à la plante.

Cherchons donc quelle peut être l'origine de cette croyance.

Pour les Indiens, vous le savez, les Védas sont la source divinement révélée de toute vérité, de toute loi et de toute science; aussi les brâhmanes ne manquent-ils pas de faire remonter à leur autorité indiscutée l'origine de la conception de la Métempsycose.

Elle n'y existe pas, à vrai dire, mais ils l'y ont trouvée quand même; comme ils y découvrent du reste toute idée, loi ou dogme auxquels ils éprouvent le besoin de donner la sanction de l'autorité divine.

Ils la trouvent d'abord dans la distinction établie par certains hymnes entre le *Dévayāna* « Chemin des dieux », et le *Pitriyāna* « Chemin des pères », c'est-à-dire des ancêtres, des premiers morts; le Dévayāna conduisant à l'immortalité et au ciel, au monde d'où l'on ne revient pas, le Pitriyāna entraînant l'âme dans un circuit infini de renaissances; distinction qui paraît toute mythique et sans aucun rapport avec la transmigration telle qu'elle nous apparaît dans la brâhmanisme.

Ils la voient aussi dans quelques hymnes obscurs, en réalité relatifs à Agni et à Soma, tantôt morts ou éteints, tantôt renaissants ou rallumés, et enfin dans ce passage du Rig-Véda (1, 110, 4) : « Les Ribhous grâce à la prise, à l'activité, à la rapidité de celui qui les porte, de morts qu'ils étaient ont obtenu la vie. »

L'idée de Métempsycose prend un peu plus de corps dans les Brāhmanas et les Oupanichads, où elle reste cependant très vague et mythique, ainsi qu'on peut en juger par trois passages de la Brihad Aranyaka Upanichad, qui sont pourtant considérés commme les plus formels.

« Ceux qui conquièrent les mondes au moyen du sacrifice, de la libéralité et de la pénitence, passent dans la fumée, de la fumée

dans la nuit, dans la quinzaine lunaire décroissante (ou obscure), dans les six mois pendant lesquels le soleil se dirige vers le sud, de ces six mois dans le monde des Pitris, du monde des Pitris, ils passent dans la lune. Ayant atteint la lune, ils deviennent la nourriture. Là, les dieux, de même qu'ils mangent le roi Soma (la libation dont la lune est le réservoir) en disant « crois et décrois », les mangent. Lorsque cette nourriture, qui est la leur (aux dieux), passe au-delà, ceux qui transmigrent s'unissent à l'éther, de l'éther ils vont dans l'air, de l'air dans la pluie, de la pluie dans la terre. Ayant atteint la terre ils deviennent la nourriture. Ils sont de nouveau versés dans le feu de l'homme, puis ils naissent dans le feu de la femme. Se redressant, ils suivent ainsi le mouvement des mondes. »

« La nourriture, qui contient le germe de l'homme futur, est versée dans l'homme actuel, comme la libation est versée dans le feu sacré — De la femme sortent les hommes, comme les flammes s'élèvent dans le feu sacré. »

Il est difficile de voir une exposition de la transmigration dans ces deux passages de la Brihad Aranyaka Upanichad; il semble plutôt qu'ils se rapportent au renouvellement incessant des éléments matériels qui constituent les plantes

et les êtres et soient une sorte de paraphrase du célèbre axiome de la philosophie indienne « rien ne se crée, rien ne se perd ». Par contre, cet autre passage du même livre (IV, 4, 5-6) paraît avoir un peu plus de rapport avec le sujet qui nous occupe.

« L'Atman obtient une condition conforme à ses œuvres et à sa conduite ;
« s'il fait de bonnes choses, il devient bon ;
« s'il en fait de mauvaises, il devient mauvais.
« Les œuvres vertueuses le rendent vertueux.
« les œuvres coupables le rendent vicieux.
« On a dit que cet homme est fait de désirs.
« Tel est son désir, telle est sa détermination ;
« telle est sa détermination, telle est son œuvre ;
« telle est son œuvre, tel en est fruit. »

C'est là, il me semble, le point de départ de la doctrine de la responsabilité individuelle absolue, telle que l'affirmeront plus tard aussi bien les brâhmanes que les jainas et les bouddhistes, sous le nom universellement adopté de *Karma* ; mais il nous faut arriver aux six grandes écoles philosophiques ou *Darçanas*, et particulièrement du Sankhya, du Yoga et du Védânta, pour rencontrer un exposé de la Transmigration ou Métempsycose telle qu'elle est constituée en dogme dans le Mânava Dharma Çâstra, les Pourânas, le Râ-

māyana et le Mahābhārata, bases ou peut dire canoniques de l'Hindouisme actuel.

Inféodés à la conception orthodoxe, tirée des Brāhmanas et des Oupanichads, du *Brahma* (neutre) ou *Paramātman*, Ame (ou Esprit) universelle, essence et origine de toutes les choses et de tous les êtres y compris les dieux, le Yoga et le Védānta enseignent que l'âme humaine (*Jīvātman*) est une parcelle de l'Ame universelle qui, souillée par son contact avec la matière impure du fait de son incarnation (notamment par le développement du désir et des passions), est soumise à l'obligation de passer par d'innombrables séries de réincarnations ou renaissances afin de se dépouiller de ses souillures et de reconquérir la pureté primitive qui lui permettra de s'absorber ou de se fondre de nouveau dans cette Ame universelle dont elle s'est un moment séparée pour obéir à la volonté et servir aux *divertissements* de l'Etre Suprême, Brahma.

Le Sankhya, œuvre du Sage Kapila, est, vous le savez, une école matérialiste, nous pourrions même dire athée, car elle ne reconnaît pas l'éternité ni l'immortalité des dieux, et par son silence sur son existence semble remplacer l'Etre suprême par une Loi ou une Force fatale, mais inintelligente, quelque chose comme nos lois

d'attraction et de répulsion universelles. Comme d'ailleurs les écoles philosophiques de l'Inde, en vertu de l'axiome. « Rien ne peut sortir de rien », le Sankhya pose en principe l'éternité et l'indestructibilité de la matière; mais il se sépare des autres systèmes par sa conception de deux matières également éternelles et impérissables : l'une pure, subtile, éthérée, intelligente, mais passive et incapable de rien produire par elle-même ; l'autre grossière, impure, inintelligente, mais active, toujours en mouvement, incapable par elle-même de rien créer de réel, mais susceptible de produire toutes sortes d'apparences illusoires aussi séduisantes que décevantes.

La première se nomme *Pouroucha* (littéralement « mâle »). Elle constitue les âmes qui vaguent en myriades innombrables dans les sphères supérieures de l'infini, au sein de la lumière impérissable, jouissant du bonheur ineffable d'un éternel repos.

La seconde a pour nom *Prakriti* et son rôle est de servir d'élément stable à toutes les formes matérielles de l'univers, qu'elle est continuellement possédée du désir de créer, création qu'elle ne peut effectuer qu'avec la collaboration de Pouroucha. Donc elle s'évertue à accomplir cette union indispensable et si quelque Pouroucha

inconscient vient à proximité d'elle, elle s'efforce, en revêtant les formes illusoires les plus attrayantes, d'exciter sa curiosité, de faire naître en lui le désir, de le séduire enfin et de l'attirer dans sa sphère d'attraction. Aussitôt que sa victime y est parvenue, elle l'enveloppe d'une gangue matérielle et un être est né.

Le Pouroucha, ainsi privé de sa liberté, maudit sans doute la curiosité fatale qui l'exile de son bienheureux séjour et fait tous ses efforts pour recouvrer son indépendance. Il ne peut y parvenir qu'en *usant* peu à peu son enveloppe matérielle par une lente évolution dans toute la série des êtres, où il s'élève progressivement par la pratique des vertus jusqu'au moment où, délivré de ses entraves grossières, il pourra enfin reprendre son essor vers la région lumineuse hors de laquelle, instruit par une dure expérience, il ne se laissera jamais plus entraîner. Mais s'il progresse il peut également déchoir et ses vices et ses fautes épaississant son enveloppe matérielle peuvent retarder indéfiniment sa libération.

Mais les Ecoles philosophiques ne se bornent pas à établir les causes et le processus de la transmigration, elles cherchent et enseignent aussi les moyens par lesquels les êtres peuvent s'en affranchir. Cette recherche est même leur

principale raison d'être (dans l'Inde la philosophie est intimement liée à la religion) et c'est elle qui est la cause déterminante de la fondation des nombreuses sectes qui toutes prétendent avoir découvert les pratiques les plus efficaces pour mettre fin aux incessantes renaissances de la transmigration, notamment du Jainisme et du Bouddhisme.

Parmi les procédés les plus sûrs de détruire la Métempsycose, toutes les Ecoles brâhmaniques et hindouistes mettent aux premiers rangs *l'Ascétisme* et la *Méditation;* pour faire cette découverte elles n'ont pas eu besoin de faire de grands frais d'imagination et de réflexion car de tout temps les sages de l'Inde les ont pratiqués. Seul le Bouddhisme y a ajouté la Charité et l'Amour du prochain.

Après le sacrifice, l'*Ascétisme* et la *Méditation* sont de toute antiquité pour les Indiens les sûrs moyens de gagner le ciel, c'est-à-dire le salut, la libération finale des peines et des souffrances du monde; l'Ascétisme surtout, et c'est assez naturel car ses pratiques ont dû de tout temps frapper vivement l'imagination des masses. De lui on peut dire sans hésitation qu'il a sa source dans les Védas, les Brâhmanas et les Oupanichads, où les pénitences et les

austérités religieuses sont désignées sous le nom de *Tapas.*

C'est par le sacrifice et le Tapas que les dieux, primitivement sujets à la mort et aux souffrances, ont gagné l'immortalité, le bonheur éternel et la puissance; c'est par le Tapas que Pradjāpati, émergé du Chaos primordial, a créé les mondes les dieux et les êtres; c'est en pratiquant le Tapas que les Asouras (des dieux manqués) tentent d'escalader le ciel, d'acquérir à leur tour la condition divine et de détrôner les dieux; c'est par le Tapas que les Richis et les anciens sages ont acquis des pouvoirs surnaturels et ont effrayé les dieux, tremblants d'être supplantés par eux, comme Indra lui-même l'a été un moment par Nahoucha et d'autres saints ascètes, et contre un pareil danger ils n'ont d'autre recours que de faire perdre à leurs concurrents redoutés le fruit de leurs terribles austérités en provoquant chez eux des actes d'orgueil, de colère et de luxure : tel Nahoucha tellement enorgueilli de son mérite après avoir détrôné Indra, le roi des dieux, qu'il s'oublie jusqu'à faire traîner son char par des brāhmanes et les frapper de son pied, et se voit tout à coup précipité dans les enfers par l'effet inéluctable de leur malédiction. Mais c'est surtout par la luxure et la colère que les dieux

viennent à bout des compétiteurs trop dangereux, et pour ce faire ils n'ont le plus souvent qu'à leur envoyer sournoisement quelqu'une des Apsaras, ces gracieuses nymphes, musiciennes, chanteuses, danseuses et courtisanes du Svarga, plus dangereuses et plus irrésistibles encore par leur science des *soixante-quatre-magies* des femmes que par leur merveilleuse beauté.

Fréquentes sont les légendes de ces séductions presque toujours suivies d'un succès au moins temporaire et dont l'une des plus intéressantes est celle du célèbre Viçvāmitra.

Viçvāmitra est un Kchatrîya qui, blessé un jour dans son orgueil d'avoir été vaincu par le brāhmane Vaçichtha, fait le serment de s'élever malgré sa naissance au rang de brāhmane, et pour arriver à son but se livre pendant dix mille années aux plus rigoureuses pénitences. Les dieux s'en émeuvent, lui offrent diverses récompenses qu'il refuse obstinément. Ils lui dépêchent alors l'Apsaras Ménakā, l'une des plus belles et des plus expertes en séduction de celles qui font l'ornement du paradis d'Indra, et à sa vue Viçvāmitra oublie son vœu, subjugué tout entier par ses charmes irrésistibles. Il passe avec elle cent années d'ivresse amoureuse qui lui paraissent à peine un jour. Mais se réveillant alors,

honteux de la faiblesse qui lui a fait perdre tout le fruit de ses austérités, il renvoie Ménakā, sans la maudire pourtant, comme il eut pu le faire, en reconnaissance du bonheur qu'elle lui avait donné, et recommence des pénitences plus terribles encore pendant dix mille nouvelles années, au bout desquelles les dieux vaincus par sa constance lui accordent enfin l'objet de son ambition, le rang sublime de Brāhmane-Richi.

Mais tous ne sont point aussi heureux et la plupart de ces ascètes cèdent à la tentation ou échouent faute d'une énergie suffisante, ainsi qu'il arriva à Matanga dont l'histoire est racontée par Bhīchma à Youdhichthira dans l'Anucāsana-parvan du Mahābhārata (verset 1871 et suivant), en réponse à une question de ce dernier : « Explique-moi, dit Youdhichthira (l'aîné et le chef de Pāndavas), par quels moyens — austère ferveur intense, sacrifices ou science du Véda — un Kchatrîya, un Vaiçya, ou un Çoudra peut parvenir à la condition de brāhmane? » et Bhīchma répond : « La condition de brāhmane est difficile à acquérir pour les hommes des trois autres castes; car c'est le rang le plus élevé parmi toutes les créatures vivantes. C'est seulement après avoir passé par de nombreuses matrices, et après des renaissances répétées qu'un homme de

cette sorte, par une évolution de l'être, devient brāhmane. » Suit, comme exemple, la légende de Matanga que la prolixité habituelle de la poésie indienne vous ferait probablement trouver trop longue et que je vais seulement vous résumer en quelques mots.

Matanga est un jeune homme de bonne famille, fils de brāhmane, et par conséquent brāhmane lui-même, et il jouit paisiblement des prérogatives de ce rang. Mais un jour qu'il se promenait, l'ânesse attelée à sa voiture lui révèle que sa mère a été victime des violences d'un barbier de la plus basse classe et qu'en conséquence de cet attentat ignoré de tous, il n'est qu'un hors-caste, un rejeté, un Tchandala. (Les Tchandalas constituent la classe la plus méprisée parmi les hor-castes, celle qui est chargée des métiers tenus pour les plus vils, tels que ceux de boucher, de tanneur, de bourreau). Atterré tout d'abord par cette révélation, Matanga se met en tête de conquérir ce rang de brāhmane auquel il n'a plus de droits et pour y parvenir entreprend de telles austérités qu'elles alarment les dieux. Indra se fait leur porte-parole, offre de leur part à Matanga le don de la puissance surnaturelle s'il renonce à son ambition, en le prévenant qu'il périra s'il persiste dans sa résolution et qu'il faut

des millions de renaissances pour faire d'un Tchandala un brāhmane, Matanga repousse malgré tout les offres et les conseils du roi des dieux et se remet de plus belle à ses pénitences, qu'il continue pendant douze cents ans — les cent dernières années notamment il demeure constamment debout sur la pointe de ses orteils — et malgré tous ses efforts il ne parvient pas à devenir Brāhmane.

Ici une question se pose. Qu'est-ce donc que ces pénitences, ces austérités, le *Tapas*, en un mot?

Si nous nous reportons à son sens étymologique et primitif, le terme *Tapas* « chaleur ardente, brûlure, ardeur », suivant l'interprétation de M. Paul Regnaud, serait une métaphore transportée du sacrifice (consistant primitivement dans l'allumage du feu) et de ses éléments aux dieux et aux hommes, avec le sens « d'austérités, de pénitences pénibles, ardentes, brûlantes ». Quelle que soit la valeur primitive réelle de ce terme nous nous bornerons pour le moment à constater que dans les textes à notre portée il désigne des macérations et des tortures corporelles que les ascètes s'imposent volontairement dans l'espoir de parvenir ainsi à la sainteté et à la délivrance de la métempsycose. Quant à sa nature, elle paraît

peu variée. En dehors de l'habitation dans la solitude des forêts, de la continence ou de la chasteté, de jeûnes sévères et de l'obligation de se nourrir exclusivement de racines et de fruits sauvages ou bien d'aumônes, ces terribles pénitences de l'ascète qui font trembler les dieux consistent généralement en s'asseoir et se tenir immobile dans une posture gênante coucher sur la terre nue ou sur une couche d'épines, se tenir debout un bras levé jusqu'à enkylose complète, ou bien sur un seul pied, à se suspendre, la tête en bas, au-dessus d'un brasier ardent, à regarder fixement le soleil, à s'infliger le supplice des « cinq feux », c'est-à-dire rester tout le jour exposé aux rayons du soleil assis entre quatre foyers ardents, enfin se laisser mourir de faim quand on juge que le moment est venu pour l'âme de s'absorber dans l'Ame Universelle.

Ce sont là les pratiques que l'ancienne littérature attribue aux sages qui sont parvenus ou se sont efforcés de parvenir à l'état de *Mokcha* ou *Muktī*, c'est-à-dire à la délivrance de la métempsycose, au salut; mais nous avons tout lieu de douter qu'elles aient toujours été suivies par le commun des ascètes : chacun sans doute choisissait le genre de supplice auquel il se sentait la vocation de se consacrer et suivant la

grandeur de son ambition. Les écritures brâhmaniques, en effet, ne nous parlent que d'ascètes de haut vol qui presque tous, enivrés d'un noble orgueil, rêvent plus encore de se substituer aux dieux que de se libérer simplement de la transmigration, et passent sous silence ceux, peut-être très nombreux, qui se résignaient à l'ascétisme comme fin de carrière pour obéir à la lettre aux prescriptions de la loi divine ; car il ne faut pas oublier que la carrière idéale du Dvidja, — c'est-à-dire de l'homme appartenant par sa naissance à l'une des trois castes supérieures (brāhmane, kchatrîya et vaiçya) qualifiées pour recevoir la naissance spirituelle que confère l'initiation ; — comporte quatres phases : état de *Brahmatcharī*, ou étudiant, de la sortie de l'enfance au moment où il se marie ; de *Grihāstha*, ou Maître de maison, jusqu'à ce qu'il ait payé sa dette à la société en élevant ses enfants et en assurant l'existence de sa famille ; de *Vanaprachtha*, ou ermite, lorsqu'il a marié ses fils et ses filles et que, ses forces déclinant, il doit songer sérieusement à la vie future ; enfin de *Yogi* ou *Sannyasī*, c'est-à-dire d'ascète, pour se préparer à une bonne mort et à une heureuse renaissance dans le monde des hommes ou dans celui des dieux. Ceux-là même furent-ils aussi nombreux

qu'on veut bien nous le faire croire? il est permis d'en douter et selon toutes probabilités cet idéal de vie ne fut jamais d'une pratique courante, ou bien l'humanité aurait prodigieusement changé pendant les quelques siècles qui nous séparent de l'état social que les écritures brâhmaniques ont la prétention de nous peindre.

Aujourd'hui, cependant, on rencontre encore dans l'Inde de nombreux ascètes, ou soi-disant tels, quelques-uns véritables illuminés, possédés de la folie religieuse, qui se livrent avec une réelle conviction aux pratiques ascétiques, — jeûnes rigoureux, abstinence, vie errante, maîtrise des passions et des sens, chasteté, tortures corporelles, — non plus avec l'ambition de détrôner les dieux, mais seulement d'obtenir la délivrance de la Métempsycose dans la vie future et, dans celle-ci, d'acquérir le pouvoir de faire des miracles, moins sans doute pour en profiter et en faire profiter leurs semblables que pour se prouver à eux-mêmes la sublimité du rang auquel ils sont parvenus, mais le plus grand nombre simples simulateurs qui ne cherchent qu'à extorquer par leurs jongleries le plus d'aumônes possible à leurs crédules admirateurs; le souci de la vie future les préoccupe moins que les nécessités et le bien-être du présent. C'est cet

ordre d'ascètes dégénérés que l'on voit, aux fêtes de Çiva principalement, se faire suspendre pendant des heures au moyen de crochets de fer passés dans les muscles de leurs reins, ou se promener en procession en se perçant les bras, la poitrine ou la langue de poignards ou de tiges de fer.

Mais ceci est la parodie de l'ascétisme. Revenons à ses manifestations sérieuses.

Le véritable ascète ne se borne pas aux mortifications corporelles, qui ne sont pour lui qu'un moyen de rompre les liens qui l'attachent au monde matériel ; il sait que la vraie, la seule voie réellement efficace pour conduire à l'affranchissement de la Métempsycose, c'est la Méditation. Et ceci n'est pas une idée relativement moderne, fille des spéculations philosophiques, car nous la trouvons, aussi loin que nous remontions, aux origines même du dogme brâhmanique. Je ne vous dirai pas qu'on la découvre dans les Védas, car vous pourriez m'objecter, ce que je vous ai dit tout à l'heure, qu'avec un peu de bonne volonté on trouve tout ce qu'on veut dans les Védas, mais du moins dans les Brâhmanas et les Oupanichads. Quand ces vieux livres nous font assister à la création de l'univers par Pradjāpati, ils nous disent non-seulement qu'il est entré en

Tapas, c'est-à-dire en effervescence, mais encore en méditation. Son œuvre est réfléchie, voulue et pour créer il a besoin de méditer sur son désir, et de le formuler non seulement par la pensée, mais même par la parole. Il en est de même de Brahmā dans les écritures de date plus récente.

Quand la pensée humaine, dégagée des limbes de l'entendement primitif, a pu s'élever à des conceptions plus hautes et s'efforcer de se rendre compte du pourquoi des choses, c'est-à-dire arriver au raisonnement philosophique, nous voyons toutes les Ecoles, si divers que soient leurs principes, donner une place de plus en plus grande à la méditation.

Ici se présente une question de première importance. Qu'est-ce que c'est que la méditation? que doit être son objet?

Il serait dangereux de nous laisser égarer par les dogmes relativement récents du Yoga et du Védānta, bases de l'Hindouisme actuel, qui, sous l'influence de la doctrine de la Bhakti, — c'est-à-dire de la foi et de la dévotion aveugles — mettent au premier rang la méditation sur la nature, les actes du Dieu Suprême (Vichnou ou Çiva suivant les sectes) et le désir ardent de s'unir à lui.

La philosophie ancienne a une conception plus

vaste et peut-être aussi plus juste. Elle met en présence des principes : *Avidyā* « l'ignorance » et *Vidyā* « la science ».

L'*Avidyā* n'est pas l'ignorance telle que nous la concevons. C'est cet état borné de l'esprit qui fait prendre pour réels et durables de purs mirages, des illusions, telles que par exemple de tenir pour vrai et permanent l'univers qui nous environne, et qui n'a en vérité ni réalité ni durée puisque les éléments qui le composent s'agrègent et se désagrègent perpétuellement, de telle sorte qu'il n'y a ni une chose ni un être qui ait, ne fut-ce qu'une minute, une identité absolue.

Par contre, la *Vidyā* est la science qui nous enseigne et nous fait apercevoir l'irréalité de tout ce qui nous entoure et de notre propre *moi* et la seule existence réelle de l'*absolu*, de l'Esprit, de l'Ame universelle qui crée par sa Māyā et pour son divertissement le monde extérieur et ce que nous prenons pour notre personnalité.

Or c'est seulement par la Méditation, une méditation intense, sans distraction d'aucune sorte, parfaite, que nous pouvons arriver à la Vidyā, à percevoir la véritable nature de ce qui est réel et irréel, à reconnaître l'instabilité et l'inanité du monde extérieur et du moi, à comprendre l'identité de notre âme et de l'âme universelle,

en qui celui qui possède cette science est certain de venir se réabsorber au moment de la mort.

Mais il est bien certain que tous les hommes, quelle que soit leur bonne volonté, ne sont pas susceptibles de se livrer de prime abord à la méditation parfaite; aussi les Indiens ont-ils attribué quatre degrés à la méditation ou Dhyāna, dont les deux supérieurs sont nommés *Samadhi* « extase » et *Samapati*, ce dernier comportant, à ce qu'il semble, une union temporaire avec la Divinité suprême. De plus, il est bien difficile, sinon impossible, de se plonger à volonté dans le Dhyāna et d'en parcourir les degrés. Aussi a-t-on inventé à cet effet des pratiques diverses : immobilité absolue dans une posture gênante (assis les jambes croisées de telle manière que le dessus de chaque pied repose sur la cuisse opposée), regarder fixement le bout de son nez, ou un objet brillant, etc., tous procédés qui se rattachent intimement à ceux de l'ascétisme. Méditation et ascétisme sont donc indissolublement liés, au moins dans une certaine mesure. L'ascétisme sépare le sage du monde qui l'entoure et lui permet de se livrer sans distractions à la Méditation extatique, et c'est par cette collaboration de l'ascétisme et de la méditation qu'il

peut espérer parvenir à la destruction de la Métempsycose.

Il ne nous faut pas oublier une conséquence fréquente de la doctrine de la toute puissance de l'ascétisme et de la Méditation. Elle amène presque fatalement au dogme redoutable de l'inutilité et même du danger des actes qui de toute manière produisent des conséquences, un Karma. Bons, ils méritent une récompense; mauvais ils impliquent un châtiment; et comme il faut de toute nécessité pour arriver au salut que toute conséquence des actes soit détruite, par cela même ils prolongent la Métempsycose. Nous ne devons donc pas nous étonner de voir de nombreuses sectes prêcher le non-agir, le *quiétisme*, comme le plus sûr moyen d'arriver au salut.

Ces idées foncièrement indiennes, nous les retrouvons à quelques insignifiantes variantes près dans le Jainisme et le Bouddhisme, ces deux schismes issus de la philosophie, audacieuse jusqu'à l'athéisme, des Oupanichads. Plus proche des données brāhmaniques, le jainisme fait encore une large place à l'ascétisme qu'il considère comme éminemment propre, sinon même indispensable, au salut, tout en admettant la doctrine du non-agir. Ses saints sont des saints égoïstes plus

préoccupés de leur propre salut que de travailler à celui des autres êtres.

Le Bouddhisme, au contraire, ne préconise l'ascétisme, ou plutôt le cénobitisme, que comme un moyen de s'isoler du monde afin de pouvoir se livrer en toute liberté et tranquillité à la méditation qui tient la place prédominante dans sa conception de la voie du salut. Son ascétisme comporte la retraite loin du monde dans le calme du monastère, le renoncement à la richesse, aux plaisirs et aux joies de la société et de la famille, la chasteté absolue, l'indifférence à toutes les satisfactions sensuelles de la vie, l'obligation pour le moine de ne se nourrir que de ce qu'il a reçu comme aumône ; mais il proscrit toute torture corporelle, y compris les jeûnes rigoureux et prolongés, ainsi qu'il résulte du sermon sur la Voie Moyenne prêché par le Bouddha lui-même à Bénarès en vue de la conversion de ses cinq anciens condisciples : « Bhikchous, voici les deux extrêmes auxquels un moine ne doit pas se livrer. — Quels sont ces deux extrêmes ? — D'une part, quiconque au sein des désirs s'attache au bien-être qui vient des désirs, est bas, grossier, vulgaire, sans considération, voué à un genre de vie nuisible et tombe dans l'un des extrêmes ; et d'autre part, quiconque s'applique à se tourmen-

ter soi-même, souffre, est sans considération, voué à un genre de vie nuisible et tombe dans l'autre extrême. — Tels sont, Bhikchous, ces deux extrêmes ; si l'on évite d'y tomber, la Voie Moyenne, perçue à l'aide de la Bodhi par le Tathāgata, et qui produit l'œil (ou la vue), qui produit la connaissance, aboutit au calme absolu, à la connaissance supérieure, à la Bodhi parfaite, au Nirvâna. »

La véritable Voie du salut, c'est-à-dire de l'affranchissement de la transmigration est la Méditation ; méditation sur la nature et les enseignements du Bouddha, méditation surtout sur l'inanité et l'irréalité du monde et des êtres composés d'éléments sans cesse agrégés et dissous, qui conduit à la science sublime de la Bodhi. Mais pour être parfaite, si profonde et complète qu'elle soit, la méditation doit également porter sur les deux éléments que le Bouddha a introduits dans la doctrine, la Charité et l'Amour du prochain. Lorsqu'il médite sur le Nirvâna, le saint doit faire entière abstraction de sa personne et sans se soucier de son propre salut songer exclusivement au salut des autres êtres, souhaiter et demander que les mérites des actes méritoires qu'il a accomplis leur soient dévolus, se réjouir de ce qui leur arrive de bien, lors même que ce bien serait à son désavantage.

On voit à quel point le Bouddhisme a su élever l'utilité et le but de la Méditation qui, au moins dans la doctrine de l'Ecole Mahâyâna, n'exclut pas la nécessité et le mérite des actes. Mais, néanmoins, quelques sectes exagérant l'importance et l'efficacité de la Méditation en sont venues, elles aussi, non seulement à lui donner le pas sur les actes, même les plus méritoires, mais se ralliant à la doctrine à laquelle nous avons fait allusion tout à l'heure, soutiennent que même les actes vertueux sont un empêchement ou au moins un retard pour la délivrance de la Métempsycose en raison de la récompense qu'ils méritent et dont les « fruits doivent être mangés » pour que l'homme puisse parvenir au salut.

Au fond, avec ou sans actes, la Méditation unie à l'ascétisme est pour toutes les croyances de source indienne le seul vrai moyen de mettre fin aux éternelles transmigrations.

TABLE DES MATIÈRES

LE PUY. — IMPRIMERIE MARCHESSOU
PEYRILLER, ROUCHON ET GAMON, SUCCESSEURS.